

Anàlisi de la noció d'hetera i la seva relació amb l'activitat intel·lectual i filosòfica
femenina a la Grècia antiga.

Catalina Aparicio Villalonga
Departament de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears
Juny de 2009

ÍNDIX

	PRESENTACIÓ 5
	INTRODUCCIÓ 6
	ALGUNES PRECISIONS METODOLÒGIQUES 7
CAPÍTOL I	1. APROXIMACIÓ AL LLOC QUE OCUPA LA DONA GREGA EN EL SI DE LA SEVA SOCIETAT 9
	1.1. La dona als poemes homèrics 10
	1.2. La dona a la tragèdia 13
	1.3. La dona a la comèdia 17
CAPÍTOL II	2. DONA I RELIGIÓ 19
CAPÍTOL III	3. LA MISOGÍNIA GREGA 22
	4. DISCRIMINACIÓ DE LA DONA 25
	3.1. La perversitat femenina 26
	3.2. Diferències entre déus i deesses 28
	3.3. Activitat intel·lectual 29
	3.4. Educació 30
	3.5. Matrimoni i relacions sexuals 33
CAPÍTOL 4	3.6. Treball 37
CAPÍTOL 5	5. DONES I FILÒSOFS 42
	5.1. Filòsofs i les seves esposes 42
	5.1.1. <i>Xantipa, Mirto i Sòcrates</i> 42
	5.1.2. <i>Filèsia i Xenofont</i> 46
	5.2. Filòsofes i filòsofs 46
	5.2.1. <i>Teano i Pitàgoras</i> 46
	5.2.2. <i>Hipàrquia i Crates</i> 49
	5.2.3. <i>Cleòbul i Cleobulina</i> 50
	5.3. Sacerdotesses i Filòsofs 52
	5.3.1. <i>Temistoclea i Pitàgores</i> 52

CAPÍTOL 6	5.3.2. <i>Diotima i Sòcrates</i> 53
	6. L'HETERA 54
	6.1. Heteres famoses 58
	6.1.1. <i>Friné</i> 58
	6.2. Heteres intel·lectuals 62
	6.2.1. <i>Gnatena</i> 63
	6.3. Heteres i poetes tràgics 64
	6.4. Heteres i comediògrafs 65
	6.4.1. <i>Gnatena i Dífil de Sinope</i> 65
	6.5. Heteres i artistes 65
	6.5.1. <i>Friné i Praxíteles</i> 65
	6.5.2. <i>Friné i Apel·les</i> 68
	6.5.3. <i>Laide i Apel·les</i> 68
	6.6. Heteres i oradors 69
	6.6.1. <i>Friné i Hiperides</i> 69
	6.6.2. <i>Mírrine, Aristàgora i Fila, i Hiperides</i> 71
	6.6.3. <i>Metanira i Isòcrates</i> 72
	6.6.4. <i>Leme i Estratocles</i> 72
	6.6.5. <i>Nicàreta i Estèfano</i> 72
	6.6.6. <i>Hetera anònima i Demòstenes</i> 72
	6.6.7. <i>Hetera anònima i Demades</i> 73
	6.5. Heteres i polítics 73
	6.5.1. <i>Aspàsia i Pèricles</i> 73
	6.5.2. <i>Teodota, Damasandra i Medòntide d'Abido, i Alcibíades</i> 76
	6.6. Heteres i filòsofs 77
	6.6.1. <i>Teodota i Sòcrates</i> 77
	6.6.2. <i>Aspàsia i Sòcrates</i> 80
	6.6.3. <i>Laide i Aristip</i> 81
	6.6.4. <i>Laide i Diògenes</i> 83
	6.6.5. <i>Leoncio i Epicur</i> 84
	6.6.6. <i>Leoncio i Metrodor</i> 85
	6.6.7. <i>Glícera i Estilpó</i> 85

	6.6.8. <i>Nicàreta de Megara i Estilpó</i> 86
	6.6.9. <i>Friné i Xenòcrates</i> 86
	6.6.10. <i>Friné i Diògenes de Sinope</i> 87
	6.6.11. <i>Friné i Crates</i> 87
	6.6.12. <i>Herpílida i Aristòtil</i> 87
	6.6.13. <i>Arqueanasa i Plató</i> 88
	6.6.14. <i>Lampitó, Lamia i Demetrio de Falero</i> 88
	6.6.15. <i>Teodota, Fila i Arcesilao</i> 89
	7. CONCLUSIONS 90
APÈNDIX	8. APÈNDIX. EL MITE DE PANDORA 93
	BIBLIOGRAFIA 116

PRESENTACIÓ

Tal i com ho acredita la meua elecció de matèries optatives durant els estudis de llicenciatura i de doctorat, el meu interès pel tema de la dona ha estat una constant. Aquesta tendència combinada amb la meua inclinació per la filosofia grega ha determinat l'objecte d'aquest treball.

Fou a setembre de 2006 quan comença la meua col·laboració amb el Dr. Francesc Casadesús, investigador principal del projecte d'investigació HUM2005-07398/FISO: «Edición, con traducción, estudios y notas de *Vida y doctrina de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio», la qual cosa em brindà la possibilitat de seguir el procés de traducció i anàlisi d'alguns llibres de l'obra de Diògenes Laerci. Aquesta participació m'ha permès iniciar estudis sobre la personalitat d'alguns dels personatges femenins recollits a l'obra esmentada, treballs que han estat presentats en diferents reunions de caràcter científic.

Vull destacar la importància per a la feina que m'ocupa, haver pogut participar en la dinàmica de treball de l'equip d'investigació. Es tracta d'una tasca que, en primer lloc, m'ha obligat a fer una lectura detinguda de l'obra; a tenir en compte les diferències que hi ha entre les diverses traduccions i edicions, a causa de les possibles opcions de traducció que ofereix el text original grec, i a adonar-me de la importància de les traduccions acurades i fidels.

Així mateix, he passat a formar part del grup de recerca del Departament de Filosofia i Treball Social de la UIB «Estudis sobre la formació i l'evolució del vocabulari filosòfic» la qual cosa també contribueix a marcar coordenades dins el camp d'estudi que m'ocupa.

Vull demanar disculpes per les possibles errades que aquest treball contengui, atribuïbles tan sols a la inexperiència investigadora d'una principiant. Per això, i amb la voluntat d'aprendre, seran molt ben rebudes les correccions i indicacions que hom consideri oportunes fer-me'n.

Així mateix, vull agrair al Dr. Francesc Casadesús la seva paciència, dedicació i orientació sense les quals aquesta memòria no hauria vist la llum. Per altra banda, el seu ajut en l'assessorament lingüístic quant a termes grecs, ha estat imprescindible per a poder aclarir algunes qüestions confuses.

També vull donar les gràcies als meus companys Antoni Bordoy, Daniel Pons i Raül Genovès, que han aguantat els meus nervis sense queixar-se i m'han donant un suport incondicional, per a mi molt important.

INTRODUCCIÓ

El tema d'investigació elegit per a l'elaboració de la tesi doctoral, segons consta al projecte presentat en la convocatòria de beques del Govern Balear 2008, és dona i filosofia a l'Antiguitat grega, concretament «La dona al voltant dels filòsofs grecs».

El contacte amb els textos grecs tot d'una ens feren adonar-nos d'una evidència: la majoria de les dones a les que feien referència eren presentades com a heteres. Així les coses, hem trobat que el primer que calia determinar era l'àmbit de significat que posseeix el terme 'hetera'.

Diferents lectures de fonts antigues ens han fet suposar que la identificació com a hetera n'és una constant per a les dones que tingueren afanys intel·lectuals, desmarcant-se del lloc i de les tasques que la societat grega els assignava a l'interior de l'*oikos*. Per això, hem considerat que l'anàlisi de la noció d'hetera podia ser un adequat punt de partida per a la feina projectada.

Abans, però, d'abordar l'estudi d'un grup restringit de dones, hem considerat imprescindible fer una aproximació a la condició general que la dona tenia a la societat grega. D'aquesta manera podrem establir les diferències que l'hetera presentava respecte del model de dona comú, mitjançant les comparacions pertinents.

Així, doncs, l'estudi que comporta aquest treball ha seguit un ordre que va de la dona en general a l'hetera en particular.

La senzillesa expositiva de la direcció seguida en aquesta investigació no es correspon amb les dificultats que en el camí de la tasca han suposat veritables entrebancs, obstacles que es concreten en l'escassa presència de la dona en el conjunt de les fonts gregues. Per aquest motiu, l'apropament a la realitat de les dones ha calgut fer-ho a través de la interpretació dels personatges femenins que apareixen a la literatura grega, escrita per homes. En aquest sentit, no ens ha quedat més remei que pressuposar que les dones que apareixen als poemes homèrics, a la tragèdia i a la comèdia tenen quelcom a veure amb les que visqueren a les diferents etapes històriques de l'Antiguitat grega, amb la que aquesta producció literària es correspon cronològicament.

Així mateix, som conscients de les rígides adscripcions a determinats sectors socials que els personatges presenten en funció del gènere literari al que pertanyin; motiu aquest que ens obliga a manifestar la nostra cautela quant a les conclusions a les que puguem arribar. Amb això, el que volem posar de manifest és el perill que correm d'interpretar com a reals el que només podrien ser estereotips.

No obstant això, és a partir del material amb què contam amb el que podem dur a terme aquesta tasca, per la qual cosa, i una vegada exposades les nostres prevencions, només ens queda dir que hem intentat restringir-nos a les fonts, hem evitat fer afirmacions arriscades per poc documentades, i hem pretès que l'objectivitat conduís la nostra feina.

ALGUNES PRECISIONS METODOLÒGIQUES

La dona a l'Antiguitat grega ha estat tema recurrent de nombrosos estudis d'ençà les darreres dècades del segle XX. L'auge de la perspectiva feminista ha fet prendre consciència de la importància de tenir en compte la meitat de la societat grega, tradicionalment oblidada, a l'hora d'abordar l'anàlisi de qualssevol dels seus aspectes.

Així les coses, la bibliografia al respecte s'ha multiplicat i són molts els autors que tracten l'univers femení grec des de diversos punts de vista, amb objectius diferents i interessats per especificitats múltiples. Des dels estudis que ofereixen una panoràmica general de la condició de la dona a l'antiga Grècia, fins a les monografies que s'ocupen d'una qüestió molt concreta o d'una dona determinada, s'obri un extens ventall d'oferta bibliogràfica que analitza i interpreta els múltiples perfils de la dona grega en relació amb els seus diferents papers, en funció de la seva posició social i d'acord amb les fonts que hom utilitza com a punt de partida.

Davant aquesta variada alternativa, hem optat per no prescindir d'alguns clàssics que n'han marcat el camí de molts altres, com és el cas de Cantarella, Mossé i Pomeroy. A partir d'aquí, i davant l'abundant bibliografia de reconeguda qualitat acadèmica que l'estudi sobre la dona grega ha generat, ens hem inclinat pels treballs més accessibles i per les aportacions més recents.

Apropar-nos a la realitat que visqué la dona grega només ens és possible fer-ho a través dels textos que han arribat fins a nosaltres. Per això, la lectura de les fonts gregues resulta imprescindible si hom vol reconstruir la societat en general i els diferents àmbits particulars, entre els quals es troben les diferents parcel·les on les dones tingueren protagonisme, i on no en tingueren gens, la qual cosa no deixa de ser ben significativa. També la iconografia n'ha estat una font generosa.

En aquest sentit, la mitologia ens ofereix una primera aproximació a l'imaginari grec, motiu que fa obligatòria la lectura exhaustiva dels poemes homèrics i de les obres d'Hesíode. A més a més, la proverbial misogínia hesiòdica obliga de totes totes a considerar els seus escrits de manera molt especial. És per aquest motiu que adjuntam

un apèndix on tractam de manera específica el mite de Pandora, acta fundacional de la misogínia grega.

I si parlam de misogínia, no podem deixar de banda Semònides i el seu famós iambe de les dones. També l'oratória ens ha deixat dades d'obligada consideració, com és el cas de l'orador Demòstenes.

També el teatre és un material imprescindible, puix, si bé és cert que no dóna informació sobre la condició real de la dona, sí que en reflecteix imatges¹.

La tragèdia és una font que brolla ufana a l'hora d'acabar un estudi sobre la dona grega. Si bé és cert, com sempre hom assenyala, que les protagonistes són aristocràtiques, també ho és que ens apropa a un món pre-polític escrit per autors ciutadans de *poleis* ben assentades. Aquesta doble condició la fa d'especial interès perquè, tot i assumir que la recreació del món antic pugui tenir molt d'inventada, hem de pensar que els autors, com a subjectes històrics que viuen unes circumstàncies determinades, no poden desprendre's de llur ancoratge social, i aboquen als seus textos molta ideologia i problemàtica.

Amb més raó la comèdia esdevé un excepcional document per refer una situació històrica concreta, ja que, aquí sí, i de manera ben conscient, els autors reflecteixen, encara que sigui de manera esperpèntica, una realitat precisa, molt llunyana de la societat aristocràtica i mítica de la tragèdia.

Comptar amb les opinions que sobre la dona deixaren alguns dels filòsofs més importants del món grec són d'una vàlua excepcional per a la tasca que ens ocupa. Sòcrates, Plató i Aristòtil aporten diferents interpretacions sobre la dona que hem tingut en compte. Així mateix, la visió dels cínics, per nova i transgressora ha estat recollida en aquest treball.

Pel que fa a qüestions concretes de relacions entre filòsofs i dones, ja siguin heteres o filòsofes, l'obra de Diògenes Laerci i d'Ateneu de Nàucratis són una mina inesgotable de dades i detalls que conformen el bessó de la nostra investigació. També les cartes d'Alcifró, tot i ser espúries, ens han servit per corroborar algunes de les nostres interpretacions.

Les narracions d'Heròdot, Plutarc, Pausànias i Plini el Vell confirmen, si més no, algunes de les anècdotes dels doxògrafs, i ens ofereixen dades útils per comparar algunes diferències entre les diverses societats de l'Hèlade.

¹ Mossé, 2001, 117.

Tota la bibliografia que consta a l'apartat específic ha estat treballada de manera directa. Quant a les fonts antigues, tot i haver estat també treballades, simplement apareixen a les cites pertinents.

Totes les traduccions de les cites al català, si no especificam el traductor, són mostres, a partir de les traduccions castellanes.

APROXIMACIÓ AL LLOC QUE OCUPA LA DONA GREGA EN EL SI DE LA SEVA SOCIETAT

A través dels textos podem observar els canvis que experimenta la societat grega. Els diferents estadis –que hom ha convingut en anomenar època homèrica o edat de bronze, època arcaica, època clàssica i època hel·lenística– són fites que assenyalen l'espectacular evolució de petites societats establertes entorn d'un senyor a l'imperi d'Alexandre, passant per la *polis* i la seva invenció de la democràcia.

Com és evident, no podem parlar de la dona en general; l'època històrica, l'indret geogràfic i la classe social són factors determinants que cal tenir en compte a l'hora d'abordar un estudi com aquest. Això no obstant, en aquest treball utilitzarem el genèric 'dona' per tal d'atribuir-li una sèrie de trets que de manera més o menys estable caracteritza el conjunt de les dones gregues, tot i fer referència a les possibles excepcions que puguin presentar diferents col·lectius femenins en funció de les circumstàncies diverses esmentades.

Les fonts mostren l'estructura de la societat grega a les diferents èpoques i la delimitació de les identitats de gènere i dels àmbits que li són propis a cadascuna. Els textos sistematitzen dos models de comportament ben diferents, que evolucionen envers esferes distintes i que són sancionats per la societat de manera oposada. Si bé als textos homèrics existeix ja aquesta polarització, serà a partir d'Hesíode que recaurà sobre la dona la responsabilitat de totes les desgràcies, tal i com ho explicita el mite de Pandora².

Abans, però, d'abordar la imatge de la dona que ens transmet la literatura, cal fer una sèrie d'apreciacions.

En primer lloc, hem d'assenyalar que la mitologia grega, inventada per una societat patriarcal, incorpora a la base de la seva construcció la superioritat masculina i la consegüent inferioritat de la dona.

² Vegeu apèndix.

En segon lloc, una de les característiques que hom ha esmentat com a única en la civilització grega, i de gran repercussió, és que de la transmissió del mite s'encarregà la literatura³. Aquest és un fet extraordinari, ja que la norma habitual que observam a altres civilitzacions és que una classe religiosa se'n faci càrrec de salvaguardar una determinada versió mítica, que per això esdevé canònica, i de transmetre-la. Aquesta diferència respecte d'altres religions i mitologies és la causa de la disparitat que trobam entre els diversos autors que narren una mateixa història. En tot cas, el que ara ens interessa valorar d'una circumstància com aquesta és que els poetes, en assumir el paper de transmissors, s'erigiren en educadors.

Si consideram ara la mitologia, i tenim en compte els elements simbòlics que conformen el mite, la seva funció de fonamentar les estructures d'una societat –a partir de les quals s'aixequen les institucions–, així com la voluntat d'adoctrinament implícita a tota narració –primer oral i després escrita– comuna d'un poble, podem adonar-nos del protagonisme que assumiren els poetes a l'antiga Grècia.

Així mateix, tot i emfasitzar la extraordinària particularitat de la religió grega, que en no considerar els mites com a veritats no genera una classe sacerdotal guardiana d'uns dogmes imposats com a dignes de fe, és de rigor percebre la immensa influència que exerciren les narracions mítiques en boca dels poetes.

Si a tot això li afegim que les úniques fonts literàries són uns dels escassos documents amb els que comptam per reconstruir la situació social de la dona a l'Antiguitat grega, estam ja en condicions d'apreciar el valor que la literatura té per a la investigació que ens ocupa. Vegem, doncs, que ens conten els poetes, si bé ja podem avançar que la literatura és unànime en situar la dona dins l'espai familiar, *oikos*, reservant l'espai públic per l'home.

La dona als poemes homèrics

Abans d'entrar en qüestió és imprescindible fer una apreciació prèvia, que té a veure amb la imatge de dona que ens ha arribat a través dels poemes homèrics i que no és altra que la de la dona de la classe social més elevada. Els primers documents literaris de la cultura occidental narren episodis d'una societat aristocràtica, on els personatges femenins que hi apareixen són bé les dones de les famílies reials, bé deesses que hi intervenen; tot i aparèixer serventes, no arriben a dibuixar-se com a veritables

³ Cf. Zaragoza, 2007.

personatges, de manera que no tenim dades suficients per reconstruir-ne la seva realitat. Euriclea⁴, però, n'és una excepció. Sabem que la dida d'Odisseu va ser comprada per Laertes per vint bous, i que dins la casa ocupava un lloc de rellevància, com a rebostera, entre el servei. Ella serà qui digui al seu senyor quines són les serventes que l'han traït durant la seva absència, ocasió que aprofita per recordar que entre les atribucions que ha acomplert estava la d'ensenyar les serventes a realitzar les tasques domèstiques; aquesta funció la situa també en un lloc superior en la jerarquia del servei de la casa d'Odisseu, superioritat reflectida, així mateix, per Homer, en el tractament que fa d'aquest personatge, molt diferent al de qualsevol altra criada.

Però la dona de la que ens parla la poesia d'Homer és la dona aristocràtica, una dona dedicada a la llar, preocupada per les qüestions que es presenten com a pròpies del seu gènere: comandar les serventes, ocupar-se personalment de tasques domèstiques, com és ara filar, teixir, rentar, banyar i ungir els visitants, etc.

Un dels exemples per ventura més comentats al respecte⁵, per la seva contundència, sigui el mandat que Hèctor fa a la seva esposa Andròmaca quan li diu:

Però ves a casa i ocupa't de les teves feines,
el teler i la filosa, i ordena les serventes
aplicar-se a la feina. Del combat es cuidaran els homes
tots que a Ilium han nascut, i jo, sobretot⁶.

Idèntiques paraules li escomet Telèmac a la seva mare Penèlope:

Però tu torna a tes cambres i atén tes pròpies feines,
la filosa, el teler, i així mateix, a tes serventes ordena
que al treball s'apliquin; l'arc és competència dels homes
i d'entre tots, de mi, puix tenc el poder en aquesta casa⁷.

És tracta d'una similitud que denota l'estricta divisió de papers: el de l'home que comanda i el de la dona que acata d'igual manera les ordres del fill que les de l'espòs, la qual cosa ens situa davant d'una dona subalterna⁸, sotmesa al poder masculí.

Nombrosos estudis han interpretat diferències significatives entre la dona homèrica i la d'èpoques posteriors. Així, respecte dels poemes, han parlat de certa llibertat de la dona per sortir de casa i de la seva presència als banquetes en companyia dels seus esposos,

⁴ Cf. Mossé, 2001, 34-37.

⁵ Mossé, 2001, 24.

⁶ *Il.* VI 490-494.

⁷ *Od.* XXI 350-353.

⁸ Cantarella, 1996, 43.

com és per exemple el cas d'Helena i d'Arete, l'esposa d'Alcinoo, rei dels feacis; també han posat de manifest les mostres d'afecte que aquests els en dediquen⁹.

En aquest sentit, els poemes són prou explícits. Vegem com Hèctor dona provades mostres d'estimació envers Andròmaca:

Però no m'importa tant el dolor dels troians en un futur
ni el de la pròpia Hècuba ni el del sobirà Príam
ni el dels meus germans, que, molts i valerosos,
potser que caiguin en la pols sota els enemics,
com el teu, quan un dels aqueus, de bronzines túniques,
se't porti plorosa i et privi del dia de la llibertat¹⁰.

També Odisseu enyora Penèlope, a qui dedica paraules d'afecte:

Qualsevol que romangui un sol mes lluny de la seva esposa
amb la nau, de nombrosos bancs, s'impacienta,
si els vendavals hivernals i la mar encrespada el retenen¹¹.

Aquil·les referint-se a Briseida diu:

És que els únics dels míser humans que estimen les seves esposes
són els Atrides? Perquè tot home que és prudent i assenyat
n'estima i en té cura de la seva, com també jo n'amava aquesta
de cor, encara que fos peça adquirida amb la llança¹².

Les paraules de l'heroi no només expressen el seu amor envers la captiva, sinó que posen de manifest una norma consuetudinària, i que no és altra que l'estimació que els homes senten per llurs dones; de fet, no hem d'oblidar que el motiu de la guerra de Troia no és sinó la voluntat de Menelau per recuperar-ne la seva, si bé no dubtam que també s'hi afegiren altres raons menys entranyables.

En qualsevol cas, fer paleses les mostres d'afecte que els homes manifesten envers les seves estimades a la poesia homèrica és necessari, car vindran temps en els que la dona serà un mer objecte de transacció sense que l'amor llueixi entre les parelles.

Això no obstant, no hem de creure que l'amor fos l'únic motiu d'unió a l'època homèrica, sinó que altres interessos motivaren els matrimonis; la necessitat d'establir aliances entre famílies, l'adquisició de prestigi o la millor oferta de regals de noces, *hedna*, sembla que foren els factors determinants dels himeneus¹³, sempre decidits pels pares. Amb tot, just

⁹ Mossé, 2001, 24-26.

¹⁰ *Il.* VI 450-454.

¹¹ *Il.* II 292-294.

¹² *Il.* IX 340-343.

¹³ Mossé, 2001, 18-22.

és reconèixer que la poesia d'Homer reflecteix un afecte entre cònjuges que en èpoques posteriors no veurem.

Però més enllà de l'afecte i del respecte del que la dona homèrica pogués ser objecte, el paper femení queda ben definit per un absolut respecte per l'autoritat masculina, una acceptació total de la divisió de funcions i per una inqüestionable obediència. Així, les virtuts que hom espera d'una dona són totes elles pròpies d'una subalterna, sotmesa al poder masculí i víctima d'una ideologia misògina¹⁴.

Per això, i malgrat l'enyorament de Penèlope que Odisseu manifesta, l'heroi li amaga la seva identitat, la qual li és revelada abans al seu fill Telèmac, a la seva dida Euriclea i al seu porquer Eumeu. I això no és producte de res més que de l'exhortació que li feu, en anar a l'Hades, l'ombra d'Agamèmnon:

«Així, doncs, no siguis tu, per part teva, remís tampoc
amb la teva esposa, ni li facis saber tot allò que pensis;
digues-li només una part i estigui la resta ben ocult»¹⁵.

És a dir, que ni la prudent i fidel Penèlope se n'escapa de la sospita que les dones generen en els homes. De fet, el personatge Penèlope no està mancat d'una curiosa ambigüïtat; si per un costat és l'exemple d'exel·lència femenina, per l'altre, mostra senyals de defalliment virtuós, i en diverses ocasions explicita els seus desigs de tornar-se a casar. Així mateix, la paternitat de Telèmac és posada en dubte en més d'una ocasió. La causa d'aquesta amfibologia podria raure en la funció educativa dels poemes homèrics, que haurien d'exhibir un model de dona virtuosa alhora que posaven sobre avís de les inconsistències femenívoles¹⁶.

La dona a la tragèdia

La dona a la tragèdia ocupa un lloc privilegiat perquè, si d'una banda és protagonista a la majoria de les obres, d'altra, els principals autors del segle V aC posen en boca seva opinions i sentiments que no havien estat expressats fins aleshores; tot i així, no defugen gens de la ideologia tradicional¹⁷. Aquesta circumstància converteix la tragèdia en un document indispensable per a conèixer la situació de la dona grega a diferents èpoques ja que, si bé recrea l'època heroica, el tractament dels fets per part de l'autor es correspon amb els valors socials del seu temps, oferint-nos així una doble perspectiva.

¹⁴ Cantarella, 1996, 43.

¹⁵ *Od.* 441-444.

¹⁶ Cf. Cantarella, 1996, 43-46.

¹⁷ Mossé, Claude 1990, 118 i 119.

Com ha estat assenyalat a nombrosos estudis¹⁸, la tragèdia planteja qüestions socials del seu temps.

El principal paper de la dona, segons es desprèn de la tragèdia és el d'esposa paridora de fills legítims. Andròmaca diu de si mateixa que fou

oferta a Hèctor com a esposa criadora de fills¹⁹.

La monogàmia és defensada sobretot per Eurípides, qui s'encarrega de mostrar-nos situacions conflictives quan dues dones comparteixen jaç amb el mateix home. Com és ben sabut, Clitemnestra no perdona al seu marit el sacrifici d'Ifigènia, però la vertadera causa que provoca l'assassinat d'Agamèmnon no és altra que la presència de Cassandra. Així li ho explica a la seva filla Electra:

Destruí (Agamèmnon) la meva filla perquè Helena era lasciva i el que la va prendre per esposa no sabé castigar la traïdora. Amb tot, ni per això hauria comès la crueltat de matar el meu espòs, ofesa com havia estat. Però vingué amb una embogida donzella posseïda de déu i la ficà dins el meu llit; de manera que érem dues novies allotjades a la mateixa casa²⁰.

També són significatives les paraules d'Hermíone al respecte quan diu que «no està bé que un home tingui les regnes de dues dones»²¹. Aquesta expressió és eloqüent, però no només en relació amb les gelosies que comporta haver de compartir l'espòs amb la concubina, sinó també perquè connota així mateix tant el lloc de submissió a l'home que ocupa la dona com la seva assumpció.

Andròmaca li retreu a Hermíone que atribueixi

a totes les dones un desig insaciable de llit. Cosa vergonyosa és. Realment patim aquesta malaltia en grau més intens que els homes, però ens defensam perfectament²².

D'aquesta manera l'autor emfasitza la negativitat de dos trets que atribueix a les dones: una voraç sexualitat i una gran capacitat de fingiment.

Andròmaca continua amb aquestes paraules:

Oh estimadíssim Hèctor! Sense dificultats, jo estimava amb tu, sempre que Cipris et feia cometre alguna falta, i el meu pit l'he ofert moltes vegades als teus bastards, per no produir-te cap amargura. Fent això m'atreia al meu espòs amb la meva virtut.²³

La capacitat de fingir de la dona la podem observar expressada de diverses maneres. En efecte, la dona és presentada amb un desig sexual insaciable, tot i que el reprimeixi; per

¹⁸ Calero, 2007, 27; Gregori, 2002, 151.

¹⁹ E. *Andr.* 5.

²⁰ E. *El.* 1026-1034.

²¹ E. *Andr.* 179.

²² E. *Andr.* 219-222.

²³ E. *Andr.* 222-226.

això, Andròmaca li recrimina a Hermíone que atribueixi a totes des dones un desig insaciable de llit; però continua:

Cosa vergonyosa és. Realment patim aqueixa malaltia en grau més intens que els homes, però ens defensam perfectament²⁴.

La dona té una habilitat especial per emprar estratagemes; així, Andròmaca li diu a la seva esclava, que ha de partir a cercar ajuda, «podries trobar molts d'artificis, doncs ets dona»²⁵.

A la tragèdia d'Èsquil *Els set contra Tebes* llegim:

Doncs que allò de fora és cosa d'homes, que les dones no hi pensin, que quedin dins casa seva i que no perjudiquin!²⁶.

Medea, a la tragèdia d'Eurípides que porta el seu nom s'expressa amb aquests termes:

De tot allò que té vida i pensament, nosaltres, les dones, som l'ésser més desgraciat. Començam per haver de comprar un espòs amb dispendi de riqueses i prendre un amo del nostre cos, i aquest és el pitjor dels mals. I la prova decisiva rau en prendre'n un de dolent o un de bo. A les dones no les dóna bona fama la separació del marit i tampoc els és possible repudiar-lo²⁷. I quan una es troba enmig de costums nous i de lleis noves, cal ser endevina, encara que no ho hagi après a casa, per saber quina és la millor manera de comportar-se amb el seu company de llit. I si el nostre esforç es veu coronat per l'èxit i el nostre espòs conviu amb nosaltres sense aplicar-nos el jou per la força, la nostra vida és envejable, però si no, millor és morir. Un home, quan li resulta molest viure amb els seus, surt fora de casa i calma el disgust del seu cor. Nosaltres, en canvi, hem de mirar necessàriament a un sol ésser. Diuen que vivim dins la casa una vida exempta de perills, mentre ells lluiten amb la llança. Necis! M'estimaria tres vegades més estar a peu ferm amb un escut, que parir una sola vegada²⁸.

Aquest parlament de Medea posa en evidència no només la situació d'inferioritat en què es trobava la dona, sinó també com ho vivia. La dona es troba per sota de l'home en molts d'aspectes; la mateixa Medea ho expressa així:

[...] però la dona és feble per naturalesa i propensa a les llàgrimes²⁹.

En aquest altre passatge Medea fa referència a la capacitat de raciocini de les dones, i diu:

Sí, conec els crims que vaig a realitzar, però la meva passió és més poderosa que les meves reflexions, i ella és la major causant de mals per als mortals³⁰.

²⁴ E. *Andr.* 220-221.

²⁵ E. *Andr.* 85.

²⁶ V. 202-203.

²⁷ Tal i com assenyala A. Medina González a la seva traducció (n. 22, Gredos, 2000), Eurípides hauria comès un anacronisme, ja que al segle V la dona podia divorciar-se del seu marit amb el patrocini de l'arcont, tot i ser una decisió que li reportava descrèdit.

²⁸ E. *Med.* 230-250.

²⁹ E. *Med.* 928-929.

A les paraules de Medea segueixen les del corifeu:

Ja en moltes ocasions m'he endinsat pel camí dels raonaments subtils i m'he enfrontat amb disputes més grans de les que ha d'abordar el gènere femení. I és que nosaltres també posseïm una Musa que ens acompanya en la recerca de la saviesa, però no totes, car en el llinatge de les dones, entre moltes tal vegada trobaries només una petita part que no sigui aliena al do de les muses³¹.

És aquesta una al·locució ambivalent, ja que si d'una banda al·ludeix a les dificultats de les dones per dur a terme aguts raonaments, de l'altra assegura que n'hi ha que posseeixen capacitat intel·lectual, encara que en siguin molt poques; es tracta d'una minoria interessada en la recerca de la saviesa, tasca per a la qual es troben ben dotades. Abordem ara la controvèrsia entorn la interpretació del tractament que Eurípides fa de la dona a les seves tragèdies, polèmica que es resumeix en l'extrema polaritat que comporten aquests dos adjectius antònims amb els quals és qualificat: *misogin* i *feminista*. Aquí no procedeix prendre partit per cap de les dues vessants i ens limitarem a comentar els arguments que n'utilitzen els defensors d'una i altra lectura.

El que sí és unànime respecte de l'obra d'Eurípides és la consideració de ferma amb la que la presència de la dona estructura el drama. I el que és cert, tot i amb voluntat de defugir de la polèmica, és que les seves tragèdies estan farcides de comentaris que li han valgut la fama de *misogin*³²; vegem-ne uns quants exemples:

Els homes haurien d'engendrar fills d'alguna altra manera i no hi hauria d'existir la raça femenina: així no hi hauria cap mal per als homes³³.

Aquest és un dels passatges més significatius en boca de Jàson. Però Medea no queda enrere i diu:

Però som allò que som, no diré una calamitat, senzillament dones³⁴.

Hipòlit també es descarrega bé amb aquestes paraules:

Oh Zeus! Per què dugueres a la llum del sol per als homes aqueix metall de falsa llei, les dones? Si desitjaves sembrar la rassa humana, no hauries d'haver recorregut a les dones per a això, sinó que els mortals, dipositant als temples ofrenes d'or, ferro o cert pes de bronze, haurien d'haver comprat la llavor dels fills, cadascú en proporció a l'ofrena i viure a cases lliures de dones. [Ara, en canvi, per a portar una desgràcia als nostres llars, començam per esgotar la riquesa de les nostres cases.] Vet aquí l'evidència de què la dona és un gran mal: el pare que les ha engendrat i criat els dona un dot i les estableix a una altra casa, per a lliurar-se d'un mal. No obstant això, aquell que rep a casa seva aqueix funest fruit sent alegria en guarnir amb formosos abillaments

³⁰ E. *Med.* 1078-1081.

³¹ E. *Med.* 1082-1089.

³² Per als autors que defensen aquesta tesi, vegeu Calero, 2008, n. 2.

³³ E. *Med.* 572-576.

³⁴ E. *Med.* 889-890.

l'estàtua funestíssima i s'esforça per cobrir-la de vestits, pobre d'ell, consumint els bens de sal·lar. [No té altra alternativa: si, havent emparentat amb una bona família, es sent alegre, carrega amb una dona odiosa; si topa amb una bona esposa, però amb parents inútils, aferra l'infortuni alhora que el bé.] Millor li va a aquell que col·loca a casa seva una dona que és una nul·litat, però que és inofensiva per la seva bestiesa. Odio la dona intel·ligent: que mai no hi hagi a casa meua una dona més intel·ligent del que és precis! Doncs en elles Cipris prefereix infondre la maldat; la dona curta de gambals, pel contrari, a causa de la seva curtedat, és preservada del desig insensat. A una dona mai no hauria d'apropar-se-li una serventa; feres que mosseguen però que no poden parlar haurien d'habitar amb elles, perquè no tinguessin ocasió de xerrar amb ningú ni de rebre cap resposta. Però la realitat és que les malvades tramen dins la casa projectes perversos i les serventes els en duen fora.

[...]

Així moriu! Mai no m'afartaré d'odi les dones, encara que em diguin que sempre estic amb el mateix, puix hom pot assegurar que mai no deixen de fer el mal. O bé algú les ensenya a ser sensates o permeteu-me insultar-les sempre!³⁵

La duresa d'aquest al·legat d'Hipòlit no podem justificar-lo en la dimensió del drama que Fedra li presenta. De fet, el personatge ja mostra una actitud gens afí a les dones, per les que no sent cap classe d'afecte. Hipòlit ha renunciat al matrimoni, i amb això defuig d'una de les obligacions dels adults grecs, per passar el seu temps pels boscos dedicat a la caça. La seva veneració a Àrtemis encén les gelosies d'Afrodita que, en sentir-se ignorada per l'heroi, tramara el seu pla de venjança. Pensam que la duresa contra les dones no només es troba a les paraules d'Hipòlit que hem transcrit, sinó que és subjacent al mateix conflicte. És l'enveja d'una deessa envers una altra la que motiva el seu rescabament sense mirar prim. I ja sabem que les divinitats femenines són una rèplica de les dones mortals quant a vicis i a virtuts, de la mateixa manera que també ho són les masculines dels homes.

Així mateix, el cor d'*Orestes* formula una de les sentències més significatives respecte a la misogínia eurípidea:

Sempre les dones sorgiren enmig de l'infortuni per a la perdició dels homes³⁶.

Per la seva banda, aquells que defensen el feminisme³⁷ d'Eurípides es basen en la interpretació de la seva obra en termes d'una intenció, per part del autor, de posar en discussió la moral tradicional, per denunciar així la difícil condició de les dones a la *polis*.

³⁵ E. *Hipp.* 617-670.

³⁶ E. *Or.* 605-606.

³⁷ Per als autors que defensen aquesta tesi, vegeu Calero, 2008, n. 2.

La dona a la comèdia

La comèdia és un gènere especialment útil per a la tasca que ens ocupa perquè recrea la vida quotidiana, on la dona té el seu espai.

Dues comèdies d'Aristòfanes, *Lisístrata* i *Assembleistes*, representen situacions utòpiques amb dones com a protagonistes, de manera que ens il·lustren *a contrariis* de la ideologia dominant³⁸. Ambdues obres proposen solucions no susceptibles de dur-se a terme per resoldre els conflictes plantejats, com correspon a tota utopia. Així, per tal de conèixer la vertadera realitat social de les dones, bastarà tenir en compte els trets que adornen els personatges i considerar-ne els contraris.

A *Lisístrata*, la protagonista és una dona intel·ligent³⁹, àdhuc més que els homes en tant que troba una solució al conflicte bèl·lic que ells no podien ni esbrinar. És una dona que ha decidit abandonar el seu paper submís i silenciós, que deixa de banda afalagaments ficticis i actituds simulades per relacionar-se amb el baró i que es mostra senyora de la seva sexualitat; està informada gràcies a les seves estratègies i demostra molt de seny; a més a més, assumeix el paper de líder polític amb noves propostes d'interès general encaminades al bé públic. Aquesta caracterització de la dona dins la utopia que suposa la rebel·lió de les dones dirigides per Lisístrata i l'assumpció del govern, ens permet confegir amb els contraris dels trets esmentats el vertader retrat de la dona atenesa. Així, doncs, la dona és en realitat submissa, obligada a mantenir silenci⁴⁰, sobretot en qüestions que pertanyen al món masculí, com són ara la guerra⁴¹ i la política; i no és en cap cas lliure en qüestions sexuals. No cal dir que no és considerada assenyada ni intel·ligent, almanco no tant com els homes.

Així mateix, dels parlaments de Lisístrata podem extreure altres dades que ens ajuden a completar la imatge de la dona atenesa. D'una banda, veiem que l'home apareix com a prepotent i dominant, fins al límit d'imposar silenci a la dona i d'amenaçar-la amb agressions físiques⁴²; de l'altra, comprovam que la tasca pròpia de la dona és la costura⁴³, que no rep educació i que només pot recavar instrucció gràcies a determinades habilitats, com és el cas de Lisístrata, que es considera ella mateixa instruïda a força d'escoltar el seu pare⁴⁴.

³⁸ Bernabé, Alberto, 2008, 54.

³⁹ Ar. *Lys.* 1124.

⁴⁰ Ar. *Lys.* 515.

⁴¹ Ar. *Lys.* 520.

⁴² Ar. *Lys.* 519.

⁴³ Ar. *Lys.* 519.

⁴⁴ Ar. *Lys.* 1124-1127.

Quant a les *Assembleistes*, la utopia que descriu és la concessió del poder a les dones, de la qual cosa podem col·legir que tal possibilitat era impensable. La dona a Grècia, com és ben sabut, no participa de la política. I és que hi ha un pensament molt arrelat a la societat grega que més tard Aristòtil posarà per escrit: «l'home és per naturalesa més apte per comandar que la dona»⁴⁵.

Hi ha, però, a les dues obres que comentam, una qüestió molt significativa, i és que les solucions que proposen les dones estan basades en la funció domèstica. Lisístrata estableix una paral·lelisme entre la feina de tractar la llana i la de resoldre el conflicte bèl·lic. Praxàgora, la protagonista de les *Assembleistes* pensa governar la ciutat a partir de l'aplicació dels seus coneixements d'organització i d'administració de l'*oikos*, capgirant de d'alt a baix l'ordre establert.

Com no podia ser d'altra manera en tractar-se de comèdies, són ben explícits els defectes atribuïts tradicionalment a les dones: la mentida, l'astúcia, l'excés de sensualitat, la infidelitat, l'addicció al vi i a les llepolies, l'enginy per aconseguir doblers i l'habilitat per empipar els seus marits.

Però també reflecteix sentiments de la dona que ens ajuden a compondre la imatge que cercam. Segons les paraules de Lisístrata les dones, gràcies a llur natural discreció, i sense poder piular, aguanten el que fan els homes tot i no agradar-los gens⁴⁶. Es consideren més víctimes de la guerra que els homes perquè veuen partir al combat els fills i els marits, romanen soles quan estan en edat de gaudir del sexe i moltes perden l'oportunitat de casar-se⁴⁷. Lisístrata posa així de manifest la diferència que existeix entre homes i dones en qüestió d'oportunitats de contreure matrimoni; mentre l'home pot casar-se a qualsevol edat, la dona només en disposa d'un breu lapse⁴⁸.

DONA I RELIGIÓ

Serà a l'apartat que dedicam a la discriminació femenina quan exposarem algunes consideracions sobre les deesses del panteó olímpic. En aquesta secció volem tractar el paper específic que la dona juga dins l'àmbit general de les creences gregues i dins l'esfera particular d'alguns ritus.

Dins aquest context, pensam que és molt significatiu que l'únic element de l'univers que ha estat creat pels déus sigui la dona. Com és ben sabut, la religió grega no és

⁴⁵ Arist. *Pol.* 1259b 3 y 4.

⁴⁶ Ar. *Lys.* 507-509.

⁴⁷ Ar. *Lys.* 588-590.

⁴⁸ Ar. *Lys.* 591-597.

creacionista en el sentit cristià, sinó que, a partir de divinitats primigènies, una sèrie d'esdeveniments donen lloc tant a la generació de déus com a la dels homes.

Com narra molt bé el mite de Pandora⁴⁹, serà la voluntat de Zeus, amb la intenció de castigar els homes, la causa de l'aparició de la dona, fruit d'una divina i col·lectiva intervenció.

Des d'una estricta interpretació del mite, la dona no és més que un instrument correctiu en mans dels déus, la qual cosa permet eximir-la de tota responsabilitat. De fet, a la literatura hi ha molts d'exemples que corroborarien aquesta lectura. Ja hem vist com Afrodita no té cap mirament per utilitzar Medea com a eina en la seva acció punitiva contra Hipòlit. I què no direm d'Helena, per ventura el cas més clar d'una dona convertida en objecte en mans de la deessa de l'amor; Afrodita, per tal de guanyar el primer certamen de bellesa conegut, no mirarà prim en utilitzar la dona i desencadenar amb el seu acte la funesta guerra de Troia.

La dona grega encarna tots els mals perquè, segons el mite, ha estat creada pels déus per acomplir una funció específica: donar mala vida als homes. I des d'aquesta perspectiva esdevé boc expiatori de totes les desgràcies humanes.

És cert, però, que hi ha una altra funció de la dona en relació amb els déus que, almanco en aparença, podríem qualificar de més digna. Es tracta de la seva competència quant a intermediària entre els seus creadors i els homes. La majoria d'estudis, però, interpreten que la causa d'aquesta tasca mitjancera de la dona és la seva relació amb el caos primigeni, de manera que la intuïda dignitat s'esvaeix. De fet, els mites fundacionals de les ciutats gregues sempre representen, en al seva fase prèvia de fundació d'un santuari⁵⁰, «un domini i una victòria simbòlica sobre les forces primigènies que s'associen al món femení i que són, alhora, expressió de caos, monstruositat, preordre, fonament indispensable a partir del qual l'ordre pot aparèixer»⁵¹. Així les coses, la presència de la dona es fa indispensable a l'esfera de la religiositat, com ja ho és també dins l'*oikos*, si bé a ambdós casos necessita de l'home. La dona, a través del matrimoni passa d'un estat salvatge al de la civilització⁵²; de la mateixa manera, la Pítia transmet mitjançant la seva veu les paraules d'Apol·lo, però seran els sacerdots, homes, els

⁴⁹ Vegeu apèndix.

⁵⁰ Cf. Carruesco, 2007.

⁵¹ Carruesco, 2007, 72.

⁵² Mirón, 2007, 85.

intèrprets. És cert que la sibil·la és una veu mil·lenària⁵³, però no és més que això: una veu. D'aquesta manera ens ho documenta Hesíode:

Ordenà, (Zeus) al molt il·lustre Hefest barrejar el més aviat possible terra amb aigua, infondre-li veu i vida humana i fer una formosa i encisadora figura de donzella semblant en rostre a les deesses immortals⁵⁴.

A les dones els pertany la veu⁵⁵. I és que la dona no té *logos*, motiu pel qual el silenci és una de les virtuts fonamentals que l'adorna⁵⁶. Com podem veure, la pretesa dignitat de l'activitat sibil·lina s'esvaeix tot d'una que comprovam que es tracta d'un nou ús de la dona com a instrument, en aquest cas en mans dels déus i dels homes alhora.

I aquesta primordial possessió de veu també la podem observar en el paper que la dona representa dins rituals funeraris, encarregades de dur a terme el cerimonial dels planys⁵⁷.

Així, podem llegir a l'Agamèmnon d'Esquil:

¿després d'haver donat mort al teu propi marit, vas a plorar-lo?⁵⁸.

Es tracta, aquest, d'un costum on s'expressa la naturalesa salvatge de les dones mitjançant els plors, planys i laceracions físiques, reservant l'exteriorització de la racionalitat i del civisme als homes, plasmada en la contenció corporal i emocional de la que en fan gala⁵⁹.

Tanmateix, tot i atribuir a les dones només veu desproveïda de *logos*, n'hi ha que encara no estan conformes i es queixen de manera molt grollera de la veu femenina. Al llibre tretzè d'Ateneu podem llegir un fragment de l'obra de Xenarc, poeta de la Comèdia Mitjana, titulada *El somni*:

Tal vegada no són les cigales afortunades,
doncs les seves femelles estan mancades per complet de veu?⁶⁰.

Fixem-nos ara en els vincles religiosos, entre els quals pot ser un dels més interessants entre divinitat i dona sigui el que la femenina devoció grega establí al voltant de Dionís. Com és sabut, la mania dionisiaca embogia les dones que participaven als ritus d'aquest déu. En efecte, durant les celebracions del culte a aquesta divinitat agrícola, les dones abandonaven el seu quefer habitual per endinsar-se, de vespre, en espais naturals, fora

⁵³ Títol de la conferència pronunciada pel Professor Casadesús «La sibil·la, una veu mil·lenària».

⁵⁴ Hes. *Op.* 60-63.

⁵⁵ Loraux 2000, 58.

⁵⁶ Són molts els textos grecs que parlen sobre el necessari silenci de les dones. Aristòtil a *Pol.* 1260a cita el següent vers Sòfocles: "El silenci és un adorn per a la dona". *Ai.* 293.

⁵⁷ Molas, 2003, 111.

⁵⁸ 1544-1545.

⁵⁹ Molas, 2003, 113.

⁶⁰ *Ath.* XIII 7.

de la ciutat i de l'àmbit de l'ordre que aquesta representa. L'experiència religiosa dionisiaca, que es vivia en grup, suposava una pèrdua del sentit de la realitat, una espècie de superació dels límits de la normalitat acompanyada d'una intensificació del poder mental⁶¹.

Tot i saber que els cultes dionisiacs es desenvolupaven sense incidents, la mitologia narra com Dionís es venja, mitjançant la instrumentalització de la mania que suscita en les dones, d'aquells que s'oposen a la seva celebració. És el cas de les filles de Minies que, geloses del seu paper de dones, entregades als seus marits i a les tasques que l'ideari grec els assignava, no volgueren abandonar el teler per honorar el déu; com a càstig, Dionís les fa confondre el fill d'una d'elles amb un cervató, i obnubilades per la mania, com si de veritables bacants es tractàs, el desmembren; després, són convertides pel déu en aus nocturnes.⁶² També Àgave –segons Eurípides a les *Bacants*–, patirà l'ira de Dionís. El déu venjarà la maledicència que, de la seva mare, havia propagat Àgave, germana Sèmele. Així, aprofitant de bell nou la mania que ofusca les dones que participen als seus ritus, Dionís provocarà la mort de Penteu, el fill d'Àgave. Penteu, que desconfia de la divinitat de Dionís, es disfressa de dona i s'encimbellà pels arbres a fi d'espiar les dones durant la celebració orgiàstica. En ser descobert per les bacants, confoses com estan per la bogeria incitada pel déu, l'ataquen i el trossegem en la creença que es tracta d'una fera.

La crueltat que manifesta Dionís contra els seus antagonistes ha estat interpretada en clau de necessària ruptura de l'ordre social⁶³. Per tal que una comunitat sobrevisqui, hi ha d'haver quelcom que momentàniament alteri l'ordre establert. Per això, les dones, que viuen tancades a l'interior dels gineceus, abandonen el seu captiveri habitual per perdre durant un temps determinat el control i la raó, per enfollir per acció divina i descarregar així les tensions que la seva situació havia de provocar de manera obligatòria. Els ritus de Dionís suposen per a la societat que els celebra una vàlvula d'escapament circumstancial de les rigideses que l'ordre cívica imposa, assegurant-ne al mateix temps la seva pervivència.

LA MISOGÍNIA GREGA

⁶¹ Bernabé, 2008, 152.

⁶² Elià, *Varia Historia* 3,42. Cf. Bernabé, 2008, 153.

⁶³ Cf. Bernabé, 2008, 157.

Més enllà de la consideració de la dona com a inferior des d'un punt de vista natural, de la minoria d'edat a la qual estava jurídicament fermada de per vida i de la negació de molts dels drets dels que gaudiren els homes, la societat grega fou misògina, com ho testimonien molts de textos que han arribat fins a nosaltres.

Pensem que no per massa citades deixen de ser significatives les paraules d'Aristòtil, car, si el pensament racional d'un filòsof i biòleg, dedicat a l'estudi de la naturalesa a partir de l'observació, i a reflexionar sobre les societats animals i humanes fou capaç d'interpretar en termes de desigualtat les condicions naturals de l'home i de la dona, estam en situació d'afirmar que la societat grega elaborà des de temps remots una estructura patriarcal basada en la misogínia i en la consegüent discriminació de la dona, amb independència dels motius que la originaren. Diu l'Estagirita:

És possible aleshores, com deim, observar en l'ésser viu el domini senyorial i el polític, doncs l'ànima exerceix sobre el cos un domini senyorial, i la intel·ligència sobre l'apetit un domini polític i regi. En ells resulta evident que és conforme a la naturalesa i convenient per al cos ser regit per l'ànima, i per a la part afectiva ser governada per la intel·ligència i la part dotada de raó, mentre que la seva igualtat o la inversió de la seva relació és perjudicial per a tots.

També succeeix igualment entre l'home i els demés animals, puix els animals domèstics tenen una naturalesa millor que els salvatges, i per a tots ells és millor està sotmès a l'home, perquè així aconseguixen la seva seguretat. I també en la relació entre mascle i femella, per naturalesa, un n'és superior i l'altre inferior, un en comanda i l'altre obeeix. I de la mateixa manera succeeix necessàriament entre tots els homes.

Així doncs, tots els éssers que es diferencien dels demés tant com l'ànima del cos i com l'home de l'animal (es troben en aquesta relació tots quants el seu treball és l'ús del cos, i això és el millor d'ells), aquests són esclaus per naturalesa, per als quals és millor estar sotmesos a aquesta casta de comandament, com en els casos mencionats. Doncs és esclau per naturalesa qui pot ser d'un altre (per això precisament n'és d'un altre) i qui participa de la raó tant com per percebre-la, però no per posseir-la; car els demés animals no se n'adonen de la raó, sinó que obeeixen llurs instints. La naturalesa vol àdhuc fer diferents els cossos dels lliures i els dels esclaus: uns de forts per als treballs necessaris; d'altres, dreçats i inútils per a tals ocupacions, però útils per a la vida política (aquesta es troba dividida en activitat de guerra i de pau). Però succeeix moltes vegades el contrari: uns esclaus tenen cossos d'homes lliures, i altres, ànimes. Però això és clar, que si el cos bastàs per distingir-los com les imatges dels déus, tots afirmarien que els inferiors mereixerien ser esclaus. I si això és veritat respecte del cos, molt més just serà afirmar-ho respecte de l'ànima. Però no és igual de fàcil veure la bellesa de l'ànima que la del cos. Així doncs, és clar que uns en són lliures i d'altres esclaus per naturalesa, i que per a aquests el fet de ser esclaus és convenient i just⁶⁴.

⁶⁴ Arist. *Pol.* 1254b-1255a.

La cita és extensa perquè ens interessa eliminar les possibles ambigüitats que una lectura parcial pogués ocasionar. De fet, Aristòtil ja ho és prou amfibològic, motiu que ens obliga a ser més rigorosos.

Els dos primers paràgrafs no ofereixen cap dubte, n'hi ha éssers vius que per estar dotats d'intel·ligència han de governar sobre els que no en tenen, grup entre els que es troba la dona. La sentència aristotèlica no pot ser més clara: la possessió de raó fa superior a l'home respecte de la dona, la qual queda sotmesa al seu comandament per tal d'aconseguir seguretat.

A l'inici del tercer paràgraf parla dels éssers que es diferencien entre ells de la mateixa manera que ho fa el cos de l'ànima; i aquí no ens queda més remei que interpretar que un grup està format per l'home mascle, i l'altre per la resta d'éssers vius, entre ells la dona; d'aquests dos grups, un n'és de lliures i l'altre d'esclaus, al qual pertany la dona. I no hi ha cap dubte que això és així perquè diu ben clar que per a aquells que són esclaus per naturalesa és millor estar sotmesos, com en el cas de tots els mencionats, entre els que es troben les femelles en relació amb els mascles.

Però la qüestió no queda aquí, continua Aristòtil amb la explicació del motiu que fa que uns siguin esclaus i altres lliures, i resulta que els esclaus són aquells éssers vius que tot i no tenir raó són capaços de percebre-la; així, la dona, que no en té, és capaç d'adonar-se'n de la del home i, per aquest motiu, se'n sotmet al seu comandament.

Després, el filòsof al·ludeix a les diferències entre els cossos dels lliures i els esclaus, semblant el dubte de si havíem fet malament en incloure-hi les dones al grup dels esclaus, doncs les dones també tenen un cos dreçat, com els homes. Però la sospita dura poc, quan més endavant llegim que les diferències corporals no són determinants. En efecte, les dones són esclaves per naturalesa, malgrat tenir un cos d'ésser lliure.

Sense vacil·lació podem afirmar que aquest discurs d'Aristòtil és la sentència més dura que contra la dona ha fet filòsof algú. Amb això no tenim intenció de condemnar el d'Estagira, home del seu temps, però sí d'assenyalar amb contundència el caràcter misogin i discriminatori d'una societat que igualava dones amb animals domèstics.

L'home grec nega a la dona la intel·ligència, la raó, i la paraula; la fa esclava i, en conseqüència la sotmet a la seva voluntat; la considera menor d'edat, li nega drets i li adjudica moltes obligacions. I quan inventa la seva gran aportació a la humanitat, la democràcia, margina la dona de tot àmbit relacionat amb la política, sense atorgar-li, ni tan sols els drets de ciutadania.

En veritat que es tracta d'un panorama desolador per a la condició femenina a l'Antiguitat grega. Per això entenem que el teatre ens hagi aportat veus femenines que clamen, en el desert, sí, però clamen.

Homer, tot i mostrar-se implacable amb Helena i Clitemnestra, no expressa una actitud misògina en extrem, car també és cert que presenta altres dones com a espill de grans virtuts, com és ara el cas de Penèlope, de Nausicaa i de la seva mare Arete. Pel contrari, a les obres d'Hesíode trobam sobrades mostres de prevenció contra la dona. Alguns estudiosos han interpretat que l'aversion envers les dones que exterioritza el poeta de Beòcia no és altra cosa que l'expressió d'un sentir popular en uns moments històrics d'escassetat d'aliments i d'altres recursos; i en circumstàncies de pobresa extrema la dona és la més perjudicada perquè, si d'una banda és una boca més a alimentar, de l'altre, la seva fertilitat hi afegeix un nou risc.⁶⁵

Sigui com fos, la qüestió és que la mitologia ja exhibeix sobrades mostres d'hostilitat cap a la dona. Ja hem vist el tractament que en fa la tragèdia, però tal vegada el paradigma sigui el mite de Pandora⁶⁶, segons el qual la dona és el càstig que Zeus infringeix als homes. Hesíode el relata a les seves obres principals sense estalviar comentaris que palesen la seva proverbial misogínia. El poeta compara la dona amb els abellots, que romanen a les caseres i recullen al seu ventre l'esforç aliè, en tant que les abelles treballen de sol a sol per alimentar-los⁶⁷. Considera el matrimoni com a un mal que els homes han d'assumir, si volen tenir quelcom que els tingui cura en ésser vells⁶⁸. Però no és només al relat del mite on Hesíode mostra el seu parer respecte les dones; la seva obra està farcida de comentaris negatius contra el gènere femení. Així, per exemple, aconsella al seu germà que no es deixi enganyar per les paraules amables que una dona li pugui dedicar, puix creure les dones és el mateix que fiar-se'n dels lladres⁶⁹. El testimoni de la misogínia és recollit, després d'Hesíode, per Semònides d'Amorgos, amb el seu famós *Iambe de les dones*. El poeta, inspirat en el mite de Pandora del seu predecessor, enumera fins una desena de tipus diferents de dones creades pels déus. Cada un dels models té una correspondència amb elements de la naturalesa que expliciten de manera molt gràfica l'abast de la seva representació. Així, el tret que caracteritza el model que es correspon amb la mar és la inestabilitat; el del que es

⁶⁵ Cf. Linda S. Sussmann 1978; Mossé 2001.

⁶⁶ Vegeu Apèndix.

⁶⁷ Hes. *Th.* 594-600.

⁶⁸ Hes. *Th.* 602-605.

⁶⁹ Hes. *Op.* 373-375.

correspon amb la truja, la brutor; el del que es correspon amb la mostela és la dona lladre, i així fins a exemplificar nou peculiaritats negatives de la dona. La que es correspon amb l'abella representa l'únic model de dona digna i virtuosa, que amb total discreció es dedica a les tasques de la llar. Però, això no obstant, la dona en general és considerada per Semònides, com ja ho feu Hesíode, com a una calamitat per a l'home.

DISCRIMINACIÓ DE LA DONA

La dona a l'Antiguitat grega fou objecte d'una forta discriminació, amb independència de les explicacions al respecte que la investigació pugui aportar. És cert, com hem vist al text d'Aristòtil, que la diferent manera de considerar els sexes responia a una interpretació científica que atorgava a la dona un lloc per naturalesa inferior a l'home, però això no lleva que la discriminació fos real, ni que les dones patissin una marginació absoluta respecte de les activitats que hom considerà exclusivament masculines. De fet, la explicació científica i filosòfica que adjudicava a la dona un estatus inferior no deixa de ser un reflex de la consciència col·lectiva.

Des del moment mateix del naixement, els grecs exhibeixen a la porta de casa seva un emblema: una branca d'olivera, en el cas dels barons, i una peça de llana per a les dones. Aquesta era la manera al·legòrica amb la que la societat patriarcal atenesa feia explícit el diferent disseny de destins i de rols que, per raons de sexe, adjudicava als seus nous membres⁷⁰.

La mitologia, com a primera manifestació de les explicacions que el poble grec es fa a si mateix, ja conté ben arrelada la llavor de la misogínia. I en el camí d'evolució de les petites agrupacions envers les *poleis*, amb la creació d'institucions que comporta, hom establí les bases d'una societat patriarcal i esclavista, amb el grau de discriminació que ambdues coses implicaren.

Ho hi ha cap dubte respecte de la discriminació que patí la dona grega, l'activitat de la qual estava restringida a l'esfera domèstica i marcada pel silenci⁷¹.

És ben significatiu, en termes de discriminació, el fet que la societat frega consideràs la dona com a menor d'edat, i que la sotmetés de per vida a l'empara d'un tutor, *kyrios*. El pare, l'espòs, el fill o el parent masculí més proper havien d'exercir la seva potestat sobre les dones, en funció de les seves diferents etapes vitals i del seu estat civil. Així,

⁷⁰ Molas, 2002, 120.

⁷¹ Goulet, 2005, 749.

el *kyrios* d'una fadrina era son pare; el de la casada, el seu marit; el de la vídua, el seu fill, el seu pare o el parent mascle més proper, amb qui la llei l'obligava a casar-se⁷².

La perversitat femenina

Com hem vist, el mite de Pandora condensa la concepció d'allò femení que tenia el poble grec. Que la dona sigui creada pels déus per castigar els homes suposa una penalització prèvia a llurs actes; és a dir, la dona és sancionada per la societat amb independència del seu comportament. Dins aquest imaginari, l'estigma que marca la condició femenina és una càrrega de la què és impossible defugir i, per això, la dona grega assumeix la seva culpa. Així, Medea es diu a si mateixa:

Tu ets hàbil, i a més a més, les dones som per naturalesa incapaces de fer el bé, però els més hàbils artífexs de totes les desgràcies⁷³.

El cor contesta el parlament de Medea d'aquesta manera:

Els corrents dels rius sagrats remunten a llurs fonts i la justícia i tot està alterat. Entre els homes imperen les decisions enganyoses i la fe en els déus ja no és ferma. Però allò que hom diu de la condició de la dona canviarà fins aconseguir bona fama, i el prestigi està a punt d'atènyer el llinatge femení; una fama injuriosa no pesarà més sobre les dones⁷⁴.

La primera frase d'aquesta estrofa ja mostra la impossibilitat del que segueix. Es tracta d'una frase proverbial que indica la subversió de les lleis naturals. I de la mateixa manera que els corrents dels rius no poden remuntar envers les seves fonts, el llinatge de les dones no podrà alliberar-se mai de l'ultratjant fama que pesa sobre ell.

A partir d'aquesta idea fundacional de la nissaga femenina, no és gens estrany que la mitologia estigui farcida de tota casta de personatges que configuraren una pluralitat d'estereotips de dones perverses, models que foren condemnats per la societat grega, en tant que n'acceptava com a exemplars d'altres de dones submises⁷⁵.

Però vegem quins són els defectes que fan tan dolentes les dones. Una simple observació dels trets que conformen els personatges femenins tan infamats per la cultura grega ens mostra que tots ells estan mancats de les virtuts femenines per excel·lència, com són ara la submissió i la devoció familiar; en canvi, tenen dignitat, valentia, amor propi, determinació..., és a dir, tenen virtuts masculines. I és aquí on rau el problema. Aquestes dones trenquen l'ordre establert en sortir-se dels límits que hom li adjudica, posant en perill l'harmonia social. D'aquesta manera comprovam atònits com aquells

⁷² Mossé, 2001, 58.

⁷³ E. *Med.*, 407-410.

⁷⁴ E. *Med.*, 414-421.

⁷⁵ Zaragoza, 2007, 261.

comportaments que fan a l'home virtuós converteixen la dona en perversa⁷⁶. La dona no pot traspassar el llindar del gineceu i endinsar-se en l'espai públic, com feu Clitemnestra, que no conformant-se amb assumir el poder polític, a més a més tingué un amant i matà el seu marit, mitjançant l'engany i en venjança de tot el que aquest, Agamèmnon, li havia fet patir. Es tracta de transgressions tan greus, que la convertiren en paradigma de perversitat; i el mateix podríem dir de Medea, que assassina els seus fills per venjar-se de Jàson; i d'Electra, venjadora també, en aquest cas del pare.

Per la seva part, Antígona exhibeix una impròpia rebel·lia en negar-se a acatar la llei de la ciutat, i canvia el matrimoni per la mort amb l'obstinació de mantenir-se fidel als seus principis; la valentia de la que en fa gala és pròpia d'un heroi, no d'una dona.

La inversa valoració d'uns mateixos trets, segons estructurin personalitats masculines o femenines, és la clau de la construcció social de gènere a Grècia, una construcció cultural masculina a partir de la qual s'elabora el concepte d'allò femení⁷⁷.

Diferències entre déus i deesses

La mitologia grega estableix considerables diferències entre déus i deesses que poden ser analitzades des d'una perspectiva de gènere.

Un dels trets més significatius dels déus i deesses és la seva humanitat. L'Olimp ve a ser una comunitat d'homes i dones on sorgeixen tant les grandeses com les misèries de tota convivència. Per això, la característica que millor defineix l'antropomorfisme dels olímpics és que «els déus grecs són persones, no abstraccions, idees o conceptes»⁷⁸. És evident que la imaginació grega projectà la seva percepció del món quan creà la família olímpica, transposant a l'àmbit diví tot allò que conformava el seu propi univers social. És per això que a partir de l'anàlisi de les característiques que presenten les divinitats i de la manera de relacionar-se entre elles podem establir un paral·lelisme que ens apropa a la societat que les inventà. Es tracta, doncs, de fer una inversió del procés.

Abans de començar, però, a exposar els punts que consideram determinants en matèria de diferències que el gènere confereix a la família olímpica, volem mencionar, a mode de prèvia, l'afirmació que Nicole Loraux fa al respecte: «Hi ha deesses, però allò diví no s'enuncia en femení⁷⁹».

⁷⁶ Zaragoza, 2007, 272.

⁷⁷ Plácido, 2005, 19.

⁷⁸ Burkert, 1985, 182.

⁷⁹ Loraux 2000, 51.

Mentre que a la societat civil els recintes masculí i femení es troben separats per un abisme, la societat olímpica construeix ponts que connecten ambdós móns. D'aquesta manera, les deesses poden trobar-se compromeses amb la guerra, una ocupació del tot masculina a l'àmbit dels mortals⁸⁰. És així com ens ho narra Hesíode a la Teogonia, en referir-se a la lluita contra els Titans:

Provocaren aquell dia una lluita terrible tots, femelles i barons [...] ⁸¹.

Els déus i les deesses poden compartir qualitats sense que siguin sancionades de la mateixa manera. Així, mentre la virginitat és un tret que adorna a tres de les cinc deesses de l'Olimp⁸², no només no hi ha cap déu que sigui verge, sinó que ni la promiscuïtat ni les violacions que practiquen no són mai objecte de censura, ni tan sols entre els casats⁸³. En qualsevol cas, només les deesses ostenten la virginitat com a privilegi, en tant que decisió pròpia. Als mortals el luxe de romandre-hi verges els està vedat, com ho demostren els càstigs que reben Hipòlit i Atlanta. També l'incest és exclusiu dels immortals⁸⁴.

Déus i deesses mantenen relacions sexuals amb mortals, però quan les dones immortals elegeixen homes sorgeixen problemes de gelosies que sovint acaben amb la mort dels amants terrenals. En canvi els déus gaudeixen de quanta dona els atreu; de la mateixa manera els homes grecs podien relacionar-se sexualment amb la dona legítima, heteres, concubines, esclaves i prostitutes. És a dir, la diferència de rang estableix un límit en les relacions sexuals de les dones però no en les dels homes⁸⁵.

Hom pot observar com els déus exploten i dominen les dones mortals, sense que aquesta conducta tingui equivalent entre les deesses. Dionís és l'únic déu que no participa de la tirania que els mascles immortals exerciren de manera gratuïta sobre les dones, raó que podria explicar l'èxit que els seus ritus tingueren entre la població femenina grega, ja que, com hem vist, el déu del vi també ho és de les dones.

Les relacions homosexuals masculines també estan presents a la mitologia; en canvi, no contempla la homosexualitat femenina⁸⁶.

Tot i les evidents diferències de gènere que hom pot observar entre els déus i les deesses, hi ha opinions que consideren que no és allò femení el que s'imposa, en la

⁸⁰ Loraux 2000, 51, 52.

⁸¹ Hes. *Th.* 665-670.

⁸² Atena, Artemisa i Hèstia.

⁸³ Pomeroy 1987, 22.

⁸⁴ Loraux 2000, 59, 60.

⁸⁵ Pomeroy 1987, 24.

⁸⁶ Pomeroy 1987, 26.

caracterització de les divinitats femenívoles, sinó que el predomini correspon a la condició divina, malgrat que existeixi la paraula *théa* i que a l'hora de representar aquests éssers els artistes ho facin mitjançant imatges de dones⁸⁷.

Activitat intel·lectual

L'antiga societat grega exclou la dona de tota activitat intel·lectual. Dona i intel·lectualitat són dos conceptes irreconciliables per a la comú consideració del poble grec. Això no obstant, és cert que hi ha notables excepcions, el reconeixement de les quals és l'objectiu principal del treball d'investigació projectat.

Aristòtil expressa aquest sentir grec a la *Política* quan manté que la dona posseeix una feble part intel·lectiva de l'ànima; la dona té facultat deliberativa però sense autoritat⁸⁸, motiu que la fa necessitar una constant supervisió per part de l'home, aquest sí dotat d'una capacitat racional que el situa en un lloc de privilegi.

La manca de formació de la dona grega és comú a totes les classes socials. La dona no tenia accés a les diferents vessants que l'home podia elegir per aconseguir una posició dins la societat, per això, tenia prou en rebre la instrucció en tasques domèstiques que li aportava la mare i altres dones del gineceu. És important remarcar que el període susceptible de formació de la dona, en comparació amb el de l'home, era molt curt, ja que mentre germans contemporanis romanien en la casa familiar i rebien educació intel·lectual i física, les al·lotes adolescents ja estaven casades i tenies fills.

Sembla ser que les úniques dones que gaudiren de formació intel·lectual, segons ens ho han transmès les fonts, foren les heteres, poetesses i algunes dones vinculades a la filosofia.

En tot cas, la formació de la dona no fou ben vista per la societat grega, a jutjar pels comentaris que hi trobam a les fonts.

Medea es plany de la seva fama de sàvia i de maga en aquests termes:

Ai, ai! No és ara la primera vegada, sinó que m'ha succeït amb freqüència, Creont, que m'ha danyat la meva fama i procurat grans mals. Mai home algú, dotat de bon judici per naturalesa, ha de fer instruir els seus fills per damunt del que és normal, doncs, apart de ser titllat de ganduleria, es guanyaran l'enveja hostil dels seus conciutadans. I si ensenyas als ignorants nous coneixements passaràs per un inútil, no per un savi. Si, pel contrari, ets considerat superior als que passen per posseir coneixements variats, semblaràs a la ciutat persona molesta. Jo mateixa particip d'aquesta sort, ja que, en ser sàvia, soc odiosa per a uns i per a d'altres hostil. I

⁸⁷ Loraux 2000, 56.

⁸⁸ Arist. *Pol.* I 5, 6-8; I 13, 6-7;

la veritat és que no soc sàvia en excés. Sia com sigui, tu tens por que jo et proporcioni algun dany⁸⁹.

Educació

Fou en l'època heroica quan es conformaren les funcions de la dona dins la societat. Es tracta d'un període històric marcat per les preocupacions defensives, i dins aquest marc bèl·lic adquirí gran importància la funció reproductora de la dona, encarregada de parir i criar nous guerrers. Aquest pot ser el motiu que feu del matrimoni l'únic objectiu de la dona grega, i per a tal finalitat prepararen les seves joves.

Tot i així, els estudiosos remarquen importants diferències que existeixen, quant a l'educació de les dones, en funció de les diferents èpoques i llocs, i assenyalen com a principals centres dignes de menció Atenes, Esparta i Lesbos⁹⁰.

Ja hem vist quan parlàvem de *Lisístrata* que la dona atenesa no tenia accés a la mateixa educació que rebien els homes⁹¹. Essent el matrimoni l'objectiu⁹², les nines eren ensinistrades per les dones de la unitat familiar per a convertir-se en esposes i mestresses de casa, motiu pel qual la seva formació estava restringida a les tasques domèstiques i a potenciar la virtut femenina més valorada per la societat: el silenci. I cal esmentar que aquest silenci té dues vessants: el que ha de mantenir la dona i el que ha de provocar respecte d'ella, és a dir, que no ha de donar motius de comentaris. Així ho manifesta Pèricles en el seu famós discurs fúnebre:

I si cal que em refereixi a la virtut femenina, a propòsit de les que ara viuran en la viduïtat, ho expressaré tot amb un breu consell: si no us mostreu inferiors a la vostra naturalesa, la vostra reputació serà gran, i en serà gran la d'aquelles les virtuts o defectes de les quals vagin el menys possible en boca dels homes⁹³.

Que el silenci és virtut femenina també ho expressaren els filòsofs. Demòcrit diu:

Ornament és en la dona la poca loquacitat, i quelcom formós és així mateix la simplicitat de l'ornament⁹⁴.

El fus i el teler eren les eines femenines per excel·lència; el teixir, l'activitat més noble. A *Lisístrata* també se'ns parla d'una educació que rebien a Atenes les nines de bona família, segons sembla desprendre's del cor de les dones ateneses:

A tots els ciutadans les dones us parlem

⁸⁹ E. *Med.* 300-307.

⁹⁰ Barrigón, 2005, 22.

⁹¹ Cal tenir en compte que la jove espartana representa una excepció en aquest sentit, ja que practicava exercici físic, igual que els homes.

⁹² Odisseu diu a Nausicaa que els déus li donin tot allò que desitja, un espòs i una llar. *Od.* VI 180-181.

⁹³ Tuc. II 45, 2.

⁹⁴ Demòcrit B 274 Diels.

de coses de gran profit per a tota la ciutat,
perquè Atenes em crià amb suavitat i esplendor:
en complir set anys era ja una experta arrèfora
que sabia teixir el peple de la nostra deessa Atena.
I, en complir-ne els deu, molinera de la deessa,
pastava els pastissos sagrats de la meva patrona.
I, quan vaig vestir la meva túnica de color safrà,
a les festes de Braurònia, vaig ser disfressada d'ossa.
I, essent formosa al·lota amb el meu collar de figues seques,
a la Gran Panatenea vaig desfilar com a canèfora⁹⁵.

Com veiem a aquest parlament, les nines als set anys ja saben teixir; tal aprenentatge primerenc posa en evidència la importància que la cultura grega adjudicà a la tasca femenina per excel·lència. Les dones castes apareixen a la literatura al teler, puix només les lascives abandonen aquesta feina per a entregar-se al sexe. Tant és així, que la dedicació al treball tèxtil esdevé un signe de castedat, car suposa despullar-se del component salvatge i de la promiscuïtat que aquest comporta⁹⁶. En efecte, Teodor l'Ateu insulta Hipàrquia mitjançant l'al·lusió a un vers, i li diu: «Aquesta és qui abandonà la llançadora en el teler?»⁹⁷. Però Hipàrquia, que ha romput amb les convencions, com correspon a una autèntica filòsofa cínica, li dona per resposta que ha emprat en la seva educació el temps que havia de perdre al teler⁹⁸. Amb aquesta magistral contesta la de Maronea toca el punt feble de l'educació oficial femenina atenesa i expressa de manera supèrbia quina és per a ella la vertadera formació. S'enfronta així al signe per excel·lència de la civilització femenina. A l'Econòmic de Xenofont podem comprovar de quina manera el teixir constituïa l'únic ensenyament que les nines rebien, alhora que podem corroborar la importància del silenci. Iscòmac li diu a Sòcrates:

¿I què en podia saber quan la vaig rebre com a esposa, si quan va venir a casa meva encara no havia fet els quinze anys i abans visqué sotmesa a una gran vigilància, perquè veiés, escoltés i preguntàs el menys possible? ¿No et sembla que puc estar content si arribà a casa meva sense saber altra cosa que fer un mantell, si rebia la llana, i sense haver vist altra cosa que com cal repartir el treball de la filatura entre les serventes?⁹⁹.

Això no obstant, tenim constància de l'existència de comunitats femenines, a diferents indrets grecs, especialment a Lesbos i a Esparta, on les dones, entre altres coses, rebien

⁹⁵ Ar. *Lys.* 638-647.

⁹⁶ Mirón 2005, 90.

⁹⁷ E. *Ba.* 1236.

⁹⁸ D. L. VI 98.

⁹⁹ X. *Oec.* VII 5-6.

una educació. I sabem que Safo, ensenyava cant, música i dansa a les seves deixebles.¹⁰⁰ Als *tiasos*, les al·lotes aristocràtiques rebien una educació que no era impartida a Atenes ni a les de llinatge més noble¹⁰¹.

En qualsevol cas, algunes dones gregues han passat a la història com a sàvies; aquest és el cas de Diótima de Mantinea; també d'Aspàsia de Milet coneixem la seva formació intel·lectual, encara que la qualitat que més ha sobresortit de la seva personalitat hagi estat la condició d'hetera. Però el que aquí ens interessa ara és remarcar que cap d'aquestes dones fou atenesa, com tampoc foren àtiques les escoles de dones abans esmentades, ni cap de les poetesses gregues de les que tenim coneixement¹⁰². Aquesta circumstància ens porta a pensar que mentre Atenes prescindia de l'educació intel·lectual de les dones, no fou així a altres llocs de l'Hèlade.

Matrimoni i relacions sexuals

El matrimoni, des de temps antics, constitueix una institució que regula la procreació, assegurant l'educació dels plançons. Però, a més a més, la cultura grega li atorgava el poder de civilitzar la dona en matèria de relacions sexuals, l'estatus de la qual, abans del connubi, era el mateix que el d'un ésser salvatge¹⁰³. És per aquest motiu que hom parla de la tasca educadora que l'espòs ha d'exercir sobre la seva esposa, com bé ho palesa Xenofont, que no s'està d'utilitzar el llenguatge metafòric de la doma per referir-se a l'ensinistrament que el marit ha de dur a terme amb la seva dona¹⁰⁴. També Sòcrates expressava que era funció de l'home educar l'esposa, deure que els seus companys més propers li retreien per no aconseguir-lo ell amb Xantipa¹⁰⁵.

La procreació era la finalitat conjugal¹⁰⁶, ja que a més a més de dotar la comunitat de bons guerrers, assegurava la continuïtat de la societat i la transmissió del patrimoni.

La dona casada tan sols podia mantenir relacions sexuals amb el seu marit, mentre aquest ho podia fer amb l'esposa, concubines, esclaves, prostitutes, heteres i amb altres homes. La causa d'aquest desequilibri, així mateix observat entre els déus i deesses, ha estat explicada a partir de la importància que la societat grega atorgà a la legitimitat dels

¹⁰⁰ Cantarella, 1996, 146-147.

¹⁰¹ Cantarella, 1996, 123.

¹⁰² Cf. Cantarella, 1996, 122-129.

¹⁰³ Goulet, 2005, 747; Mirón, 2005, 85.

¹⁰⁴ X. *Oec.* III 9-II; *Smp.* 2, 9-10.

¹⁰⁵ X. *Smp.* 9.

¹⁰⁶ Plu. *Sol.* 20, 7.

fills. En tot cas, ja Homer deixà ben clara la seva posició respecte de les dones casades, tal i com podem observar en les seves descripcions de Penèlope:

Però oh Odisseu!, a tu no vindrà per la teva esposa la mort,
que de ment ben assenyada i honrat sentir en el seu pit
és la filla d'Icari, Penèlope, insigne en prudència:
esposada en la seva flor juvenil la deixàrem nosaltres
en partir a la guerra i un infant tenia en la seva falda¹⁰⁷.

I de Clitemnestra:

En veritat que no hi ha res més ferotge ni més miserable
que dona que tan grosses accions prepara al seu pit,
com el crim inic que aquella ideà de donar mort
a l'espòs, senyor de la seva llar. I jo, en tant, pensava,
en arribar a casa meva de nou, gaudir de l'afecte
dels meus fills i servents! Sens igual en sa ment perversa,
la ignomínia abocà sobre si i, a la vegada, sobre totes
les dones, àdhuc rectes, que visquin d'avui més en el món¹⁰⁸.

En tant que Penèlope és objecte d'admiració per la seva castedat, Clitemnestra és vituperada amb duresa alhora que causa de la ignomínia que amb el seu acte llençà sobre ella mateixa i sobre la resta de dones. També Helena és objecte de reprovació per part d'Homer, que posa en boca d'Odisseu la queixa per la desgràcia d'Agamèmnon, al·ludint a les conseqüències de la seva fuga:

Oh desgràcia! D'antic ja Zeus, el d'ampla mirada,
al llinatge d'Atreu amb fúria persegueix ajudant
femenívols designis: Helena ens va perdre ja a molts
i ara a tu de tan lluny ordí la seva traïció Clitemnestra¹⁰⁹.

Les paraules d'Homer evidencien la imperdonable acció que suposava la infidelitat femenina, enfront de la llibertat sexual dels homes. Tots sabem que Odisseu mantingué relacions amoroses amb diverses dones durant la seva aventura; Agamèmnon, acompanyat de Casandra, espera que Clitemnestra li regali una càlida rebuda i accepti sense més compartir jaç amb l'esclava.

I és que, com resa el famós passatge de Demòstenes¹¹⁰, els homes podien comptar amb tota una cohort de dones per a satisfer les seves necessitats sexuals i afectives, en tant que la dona només podia procrear. No ens ha d'estranyar, doncs, que Soló, tal i com ens

¹⁰⁷ Od. XI 444-448.

¹⁰⁸ Od. XI 426-434.

¹⁰⁹ Od. XI 436-439.

¹¹⁰ Demòstenes 59, 118-22.

ho explica Plutarc, regulàs el matrimoni i prescrivís que els parents casats amb hereves (*epiklerós*) havien de mantenir relacions sexuals amb les seves esposes almanco tres pics en el mes¹¹¹. Aquesta llei posa de manifest que lluny de ser l'amor el mòbil del matrimoni, altres interessos marcaren aquestes unions legals. Aleshores, l'amor físic en el matrimoni havia d'estar desproveït del sentiment d'unió espiritual, mancança que els homes cercaren per altres vies amb el vist i plau de la societat, i que les dones en degueren patir. La manca de comunicació entre els esposos es fa palesa en la pregunta que Sòcrates dirigeix a Critòbul¹¹²:

Hi ha gent a qui coneixes amb qui tinguis menys converses que amb la teva dona?

A la qual Critòbul contesta:

Sí, n'hi ha poca.

Però, malgrat les distintes opcions que l'home tenia al seu abast per satisfer necessitats sexuals, l'amor intel·lectual, representat per Afrodita Urània, nascuda d'Urà sense intervenció de cap dona¹¹³, només era concebible en una relació entre dos homes¹¹⁴. Aquest podria ser el motiu pel qual els grecs sublimaren les relacions pederastes, exaltació que podem veure perfectament narrada al discurs pronunciat per Sòcrates al *Banquet* de Plató. Sòcrates parla de l'amor com a camí ascendent que porta a la contemplació de les idees, i és evident que aquest amor intel·lectiu no es refereix al que existeix entre home i dona, malgrat sigui de Diòtima de qui ha après tot el que sap sobre l'amor. De fet, les intervencions prèvies al parlament de Sòcrates contenen la mateixa consigna. Fedre, el primer en la roda dels encomis a Eros, dirà que no hi ha, per a un que arriba a la joventut, un bé major que un bon amant, de la mateixa manera que per a un bon amant no hi ha res millor que un bon amat¹¹⁵. En opinió de Pausànies, l'amor que es dirigeix a la intel·ligència és l'amor entre els homes, amor que, com hem dit, procedeix d'Afrodita Urània i es dirigeix al sexe masculí, el més fort per naturalesa i el que posseeix més intel·ligència¹¹⁶; en canvi, l'amor que origina Afrodita Pandemo, filla de Zeus i Dione, és a dir, de pare i mare, és l'amor vulgar que hi ha entre homes ordinaris i dones, perquè amen més els cossos que les ànimes i els menys intel·ligents¹¹⁷. Aquí cal assenyalar que la diferència qualitativa entre les dues deesses

¹¹¹ Plu. *Sol.* 20, 4.

¹¹² X. *Oec.* III 12.

¹¹³ Pl. *Sim.* 181c.

¹¹⁴ Pomeroy 1987, 21.

¹¹⁵ Pl. *Sim.* 178c.

¹¹⁶ Pl. *Sim.* 181c.

¹¹⁷ Pl. *Sim.* 181b.

rau en la intervenció de la dona en la seva gènesi; mentre Afrodita Urània, nascuda dels genitals d'Urà representa l'amor intel·lectual propi dels homes, Afrodita Pandemo, nascuda de Dione per intervenció de Zeus, porta la impuresa que li confereix la mare.

Per la seva banda, Aristòfanes adjudica una noble ascendència al sexe masculí, que el fa descendir del sol, en tant que el femení descendeix de la terra i l'androgin de la lluna¹¹⁸. I en considerar les diferents variants de l'amor humà, adjudica la major noblesa al sentiment amorós que uneix dos homes; els homes que procedeixen de l'antic sexe masculí són seccions de baró i amen els barons, essent els millors i més virils per naturalesa¹¹⁹. I hi afegeix:

Alguns diuen que són uns desvergonyits, però s'equivoquen. Car no fan això per desvergonyiment, sinó per audàcia, homenia i masculinitat, abraçant allò que els és similar. I una gran prova d'això és que, arribats al final de la seva formació els de tal naturalesa són els únics que resulten valents en els assumptes polítics. I quan són ja uns homes, amen els fadrins i no presten atenció per inclinació natural als casaments ni a la procreació de fills, sinó que són obligats per la llei, car els basta viure fadrins tot el temps en mútua companyia¹²⁰.

Sòcrates posa en boca de Diotima que el desig d'immortalitat és el mòbil de les relacions heterosexuals¹²¹; però mitjançant el cos i la procreació els éssers humans aconseguixen una fàtua immortalitat, ja que la vertadera és aquella que hom aconseguix a través de l'ànima. Estimar la bellesa de l'ànima i estimular la virtut i el coneixement és la manera de perpetuar la saviesa i aconseguir una immortalitat superior¹²².

Com a colofó, l'arribada d'Alcibiades i el seu elogi a Sòcrates¹²³ constata la veritat que recollien els discursos esmentats: l'amor homosexual entre homes com a paradigma de l'amor sublim.

Sens dubte, l'elevació de l'amor viril a la categoria d'excel·lència havia de tenir conseqüències, entre les que cap pensar que és trobàs la prohibició de la prostitució masculina, mentre que la femenina era del tot legal. Quan les relacions amoroses s'interpreten en clau de formació espiritual, moral i política, no poden ser susceptibles de comerç, sinó que han de basar-se en la lliure elecció, pròpia de tot ciutadà. Per això, la prostitució masculina era penada amb la mort política, *atimia*¹²⁴.

¹¹⁸ Pl. *Sim.* 190ab.

¹¹⁹ Pl. *Sim.* 191e.

¹²⁰ Pl. *Sim.* 192ab.

¹²¹ Pl. *Sim.* 206c-209a.

¹²² Pl. *Sim.* 209ae.

¹²³ Pl. *Sim.* 215a-222b.

¹²⁴ Cantarella, 1996, 145.

Però tornem al *Banquet*, perquè és precisament en aquest diàleg platònic on apareix la «única referència de la literatura àtica clàssica que reconeix explícitament l'existència de l'homosexualitat femenina»¹²⁵. I serà Aristòfanes, al seu discurs, qui la mencioni en aquests termes:

Però quantes dones són secció de dona, no presten molta atenció als homes, sinó que estan més inclinades a les dones, i d'aquest gènere procedeixen també les lesbianes¹²⁶.

En qualsevol cas, l'homosexualitat femenina no és contemplada com a instrument de formació del ciutadà¹²⁷, motiu que justificaria l'exigu nombre de testimonis literaris¹²⁸. Mentre que la pederàstia suposa la transmissió d'una potència del baró adult al jove, les relacions amoroses entre dones no simbolitzen cap transferència, motiu pel qual estan mancades de significat social i de valor pedagògic institucional¹²⁹. Així, Safo constitueix l'únic referent quant a aquest tipus d'experiència amorosa¹³⁰.

En un altre escenari interpretatiu, diversos estudiosos assenyalen com a significativa l'absència de censura de l'homosexualitat femenina que la comèdia manifesta, essent tan procliu com és a fer escarni de tots els suposats vicis i defectes femenins. En aquest sentit, s'han assenyalat com a motius d'aquesta omissió la manca d'interès que devia suscitar el tema entre els autors de comèdia¹³¹. Una altra interpretació, més interessant al nostre parer, és la que proposa com a motiu de silenci el fet de considerar les relacions homoeròtiques entre dones com a tema tabú¹³². En efecte, la comèdia omet tractar determinats assumptes, com per exemple la menstruació de les dones o la pesta de l'any 430 aC.; l'omissió del lesbianisme més enllà de subtils al·lusions, com trobam a l'inici de *Lisístrata*, més que per motius de pudor, com podria ser no mencionar el període, estaria en la por masculina a reconèixer una possible autonomia sexual en les dones¹³³.

Treball

Amb l'aparició de les *poleis* es produí una divisió del treball en funció de diferents factors entre els quals el gènere i la classe social foren determinants. Ja en la societat

¹²⁵ Martínez Hernández, M. Traductor del *Banquete*. Madrid: Editorial Gredos, 2000. Nota 76, pàg. 224.

¹²⁶ Pl. *Sim.* 191e.

¹²⁷ Cantarella, 1996, 146.

¹²⁸ Les fonts iconogràfiques són molt més explícites quant a les relacions eròtiques entre dones. Vegeu Martos, 1996, 67-102.

¹²⁹ Martos, 1996, 27.

¹³⁰ Cantarella, 1996, 146.

¹³¹ Brioso, 1991, 28.

¹³² Dover, 1978, 181 i Martos, 1996, 62.

¹³³ Martos, 1996, 62.

que ens retrata Homer a través dels seus poemes observam clares diferències entre les ocupacions masculines i femenines. Mentre els homes es dediquen a la guerra, les dones romanen dins la casa i realitzen tasques que han perdurat a través de la història com a específicament femenines: filar, teixir, rentar, comandar les serventes i banyar i ungir els visitants són les seves feines característiques.

Ara bé, en relació amb el treball, i més enllà de la divisió, convé fixar-nos ara en la manera en què homes i dones adquireixen la virtut.

Quan parlàvem de la misogínia hem vist com la dona era comparada per Hesíode amb un abellot, en el sentit d'una paràsita que viu de la feina de l'home. Tot i així, Hesíode és conscient de la importància que té el treball de la dona, per això li diu a Perses, el seu germà, que el primer que ha de fer és procurar-se casa, dona i bou¹³⁴.

També hem comentat de quina manera Semònides salvava un únic tipus de dona, el que prové de l'abella i que, per tant, és treballadora com l'insecte.

Per ventura l'exemple més paradigmàtic de la dona virtuosa que trobam a la literatura grega sigui el de Penèlope, una dona feineria que no atura de teixir i que esdevé el model de dona ideal. Això no obstant, convé tenir present que el constant teixir de l'esposa d'Odisseu respon a un objectiu molt concret: retardar l'elecció de marit entre els pretendents que l'empaiten. Si d'un costat Penèlope esdevé mirall de virtuts, simbolitzat en el teixir; d'un altre conforma l'arquetip femení, capaç d'ordir una trama que redundi en el seu benefici. Una vegada més observam l'ambigüitat de Penèlope, ambivalència que sembla tenir el seu origen en la total desconfiança que causava la dona a l'home grec; una sospita que ni la millor dona de la literatura grega podia eludir.

Amb tot això, però, el que aquí volem posar de manifest és que en tant que la fama i la virtut, *areté*, la dona l'aconsegueix a través del treball, l'home aristocràtic de la societat homèrica és virtuós per naixement, ja que l'*areté* és una qualitat de la noblesa que la diferència de les classes inferiors; la fama l'adquireix, o no, al camp de batalla.

L'ànima d'Agamèmnon és prou explícita quan, després d'escoltar la narració que l'ànima d'Anfidemonte –un dels pretendents– fa dels ardits de Penèlope, diu així:

Oh benaurat Laertiada! Oh Ulisses de traces sense límit!
En veritat tu prengueres dona de gran i forta virtut:
de quant nobles entranyes Penèlope ha estat, la filla
sense retrets d'Icari! Quant fidel son record d'Ulisses
amb qui jovençana casà! Mai no morirà el seu renom,

¹³⁴ Hes. *Op.* 405.

puix els déus hauran d'inspirar en la terra a les gentes
encisadores cançons que lloïn sa insigne constància¹³⁵.

Fidelitat i laboriositat són els atributs que conformen la virtut de Penèlope i la fan digna d'excelsa fama. Penèlope és noble per naixement, com ho és Clitemnestra, però el parlament de l'ànima de l'Atrida no reserva paraules tan honorables per a la seva esposa:

No així de Tíndar la filla. Concebent maleses
a son espòs matà: seran cants replens d'odi
els que d'ella en el món s'escampin i així la seva ignomínia
recaurà sobre cada dona per honrada que sia¹³⁶.

En la societat homèrica, mentre que la dona feineja dins la casa gairebé al mateix nivell que les serventes, els homes de l'aristocràcia, amb l'única excepció d'Odisseu, no en realitzen cap de treball manual. En un intent de rompre aquests valors, Hesíode defensarà que el treball no és deshonorós¹³⁷, però serà aquesta una convicció que mai no acabarà d'arrelar dins l'antiga Grècia¹³⁸. Per això no ens hem de sorprendre quan els homes no apareixen a la literatura enfeïnats en altres quefers que no sigui el discurs o la guerra. Els homes lliures grecs parlen molt i no treballen gens. Pel contrari, les dones han d'estar ocupades i en silenci.

A l'*Econòmic* de Xenofont, Critòbul demana a Sòcrates que l'indiqui quins oficis són els més nobles; el filòsof li respon:

Els anomenats oficis manuals estan desacreditats i, lògicament, tenen molt mala fama a les nostres ciutats, ja que fan mal bé el cos dels treballadors i oficials, obligant-los a romandre-hi asseguts i a passar tot el dia a l'ombra, i qualcú a estar-hi sempre devora el foc. I en efeminar-se els cossos, es debiliten també els esperits. Els oficis anomenats manuals, sobretot no deixen temps lliure per ocupar-se dels amics i de la ciutat, de manera que tals obrers tenen mala fama en el tracte amb es seus amics i com a defensors de la pàtria. Fins i tot en algunes ciutats amb fama de bel·licoses, no és permès a cap ciutadà exercir oficis manuals¹³⁹.

Aquest passatge ens interessa sobretot perquè exposa sense embuts la forta discriminació que patia la dona a Grècia. D'una banda, els cossos pateixen la inactivitat física; de l'altra, resulta que l'home necessita temps de lleure per conrear l'amistat i l'esperit i poder dedicar-se a la política, en tant que la dona n'està mancada. Amb això ens queda clar que ni la salut mental ni física de la dona fou important per a la societat

¹³⁵ *Od.* XXIV 191-198.

¹³⁶ *Od.* XXIV 199-202.

¹³⁷ *Hes. Op.* 311.

¹³⁸ Iriarte, 2007, 140.

¹³⁹ *X. Oec.* IV 2-3.

grega, que li negà desenvolupar-se en ambdós aspectes i la confinà a treballar tot el dia i en silenci a l'interior de la casa.

És oportú recordar aquí que la pintura grega representa el color de les dones molt més clar que el dels homes, perquè en estar tot el dia dins la casa estaven privades de sol, mancança que devia repercutir de manera ben negativa en la seva salut. En aquest sentit, també Xenofont es mostra molt explícit quan Iscòmac diu que si els homes fan les feines a l'aire lliure, les dones se n'ocupin de les que necessiten fer-se a recer:

Sostrada necessita també la criança dels nadons, i també ho necessita la molla del gra per fabricar el pa, el mateix que la confecció de vestits de llana. Per això, ja que tant les feines de dins com les de fora han de menester atenció i cura, la divinitat, en la meua opinió, creà la naturalesa de la dona apta des d'un principi per a les labors i cures interiors, i la del baró per als treballs i cures de fora. Disposà també que el cos i la ment de l'home poguessin suportar millor els freds i la calor, els viatges i les guerres, i en conseqüència, l'imposà els treballs de fora. En canvi, a la dona, en donar-li un cos menys capaç per aquestes fatigues, la divinitat li encomanà, em sembla, les feines de dins¹⁴⁰.

Iscòmac continua anomenant els trets que fan a dona i home més aptes per a les tasques que la divinitat els adjudicà, i així diu que la dona s'ha d'encarregar dels nadons perquè té més capacitat de proporcionar-los afecte que l'home; també cal que se'n faci càrrec de la vigilància dels queviures, ja que la divinitat, que sabia que el caràcter temorenc no era incompatible amb aquesta feina, va infondre a la dona un major grau de por que a l'home, dotant a aquest de major audàcia¹⁴¹.

Sembla evident que la divisió sexual del treball a l'antiga Grècia es produí en funció d'una suposada naturalització.

Com veiem, el treball femení sancionat de manera positiva per la societat grega és el que cal dur a terme dins la casa, contribuint amb ell a la conservació i millora de la unitat productiva que és l'*oikos*; en canvi, la feina que dones sense protecció i sense recursos es veuen obligades a fer fora de la casa hom el considera indigne i degradant¹⁴² i, per tant, propi d'esclaves i metecs. Precisament, entre les arguments que utilitzà Eubúlides per a fer fora del dem a Euxiteu, es troba el de l'estrangeria de la mare, condició que dedueix del fet d'haver dut a terme dues feines fora de casa: vendre cintes al mercat i alletar infants com a dida. Euxiteu en la seva defensa exposarà al tribunal dels heliastes les següents paraules:

¹⁴⁰ X. *Oec.* VII 21-23.

¹⁴¹ X. *Oec.* VII 24-25.

¹⁴² Iriarte, 2007, 145.

En efecte, pel que fa a la dona que ell diu que ven cintes i és coneguda per tothom, convindria, sens dubte, que molts que la coneixen donassin fe de qui és i no solament d'oïda, i si fos estrangera que demostrassin, després d'haver examinat els registres d'impostos en el mercat, si pagava la taxa dels estrangers i de quin país era; si esclava, que vingués a testimoniar qui l'havia comprada, o qui l'havia venuda, o bé qualsevol que testimoniàs que havia estat esclava o que fou afranquida. [...] També ha dit, referent a la meua mare, que era dida. Però nosaltres, quan la ciutat passava per una situació dissortada i tota anava malament, no negàrem que ho fos; però de quina manera i per quina raó va ser-ho, jo us explicaré clarament. Però que ningú de vosaltres no s'ho prengui malament, perquè també ara trobareu moltes ciutadanes que fan de dides, i si voleu us en citaré els noms. I, si nosaltres fòssim rics, ni vendríem les cintes ni, en definitiva, estariem en una situació compromesa¹⁴³.

Del discurs d'Euxiteu podem treure conclusions importants: primer, que una venedora, pel simple fet de ser-ho, hagi de demostrar que no és ni estrangera ni esclava; segon, que només la extrema pobresa pugui justificar la feina fora de la llar d'una dona atenesa. D'aquí el parlament que Euxiteu pronunciarà més endavant:

Perquè si la dida és una cosa humil, no defuig, la veritat; puix no som culpables d'haver estat pobres, però ho seríem, si no érem ciutadans; ni es tracta en aquest procés de la sort ni dels béns de fortuna, sinó del llinatge. La pobresa obliga les persones lliures a fer moltes coses servils i humiliants per les quals és més just, atenesos, que siguin compadides que no pas que siguin condemnades. En efecte, sento dir que moltes dones ciutadanes han esdevingut dides, segadores i veremadores a causa de les desgràcies de la ciutat en aquells temps, i moltes de pobres s'han convertit avui en riques¹⁴⁴.

També a les Tesmofòries d'Aristòfanes assistim als planys d'una dona, que explica com, després de la mort del seu marit, i amb cinc criatures que alimentar, s'ha vist obligada a treballar trenant corones de murta al mercat¹⁴⁵.

Comprovam, doncs, que la feina externa de la dona atenesa estava tan mal vista, que fins i tot era considerada humiliant i servil, en el sentit que era propi d'esclaves. En canvi, no hi ha cap problema perquè la dona àtica realitzi les mateixes tasques que les esclaves, sempre que sigui dins la intimitat de l'*oikos*.

Per aquest motiu, és importat subratllar aquí que mentre la diferència de classe estableix una estricta divisió del treball en l'esfera masculina, no és així dins l'àmbit femení; les dones s'ocupen de les mateixes tasques amb independència del seu estatus i ja en els poemes homèrics veiem com senyores i serventes realitzen les mateixes feines. En aquest sentit la vida urbana no comportà canvi algú. Alhora que la separació entre les

¹⁴³ D. *Contra Eubúlides* 34-35.

¹⁴⁴ D. *Contra Eubúlides* 45.

¹⁴⁵ Ar. *Th.* 446-448

activitats dels homes de classes superiors i de classes baixes s'incrementava, les senyores continuaren compartint el temps de feina amb les serventes, per ocupar-se d'activitats similars. Amb l'aparició de la *polis* els homes augmentaren el seu ventall laboral i foren lliures per a dedicar-se a la política, a la vida intel·lectual, a la vida militar, a l'atletisme i a tota casta d'oficis i negocis. Els treballs més baixos i considerats com a degradants els dugueren a terme els esclaus. En canvi, la vida urbana no comportà cap modificació del quefer femení i el treball de la dona, encara que fos productiu, no fou valorat degudament per la seva proximitat al dels esclaus.¹⁴⁶

DONES I FILÒSOFS

La poca importància social de la dona grega ha contribuït a què no tinguem coneixement extens sobre les relacions que els filòsofs mantingueren amb les dones del seu voltant, ja siguin esposes, filles, mares, concubines, serventes, heteres, amigues o companyes de professió. Tot i així, el caràcter doxogràfic d'algunes obres, com és el cas de la de Diògenes Laerci, ha fet possible que ens arribassin alguns noms de dones vinculats a uns quants pensadors grecs. En la majoria dels casos, en efecte, la informació no va més enllà d'un simple nom, però n'hi ha d'altres que les seves mencions inclouen d'algunes notes que l'autor trobà significatives; aquest fet esporàdic ens ha permès fer una petita aproximació a la personalitat d'aquestes dones, i tractar d'esbrinar el perquè del seu record.

Filòsofs i les seves esposes

En realitat, és molt minsa la informació que tenim sobre les dones que compartiren la seva vida amb els filòsofs. Com veurem, algunes d'elles han passat a la història com a heteres, motiu pel qual no les incloem en aquest apartat; en aquesta secció ens ocuparem tan sols d'esposes que no porten l'estigma de dona pública.

Xantipa, Mirto i Sòcrates

Cal justificar, en primer lloc, la decisió d'incloure al mateix apartat, dedicat a les esposes dels filòsofs, les dues dones de Sòcrates, quan sabem que la poligàmia no era legal a l'Atenes clàssica. El motiu d'aquesta decisió no és altra que constatar la manca

¹⁴⁶ Pomeroy, 1987, 89.

de seguretat a l'hora d'afirmar quina de les dues dones fou l'esposa legítima de Sòcrates, ja que els testimonis no es posen d'acord.

Ateneu, a l'inici del llibre XIII fa parlar a l'amfitrió Larense sobre els avantatges del matrimoni. I, després d'exposar alguns costums lacedemonis, narra la història del rei mític Cècrops, heroi cultural a qui la tradició li atribuïa la implantació de la monogàmia, entre moltes altres aportacions civilitzadores. A continuació diu:

A partir, doncs, d'aquests fets algú podria censurar aquells que atribueixen a Sòcrates dues dones com a esposes, Xantipa i Mirto, la filla d'Aristides, no l'anomenat just (doncs les èpoques no coincideixen), sinó el tercer a partir d'aquell. Em refereix a Calístenes, Demetrio de Falero, Sàtir el peripatètic, Aristòxeno, als quals Aristòtil proporcionà el motiu en contar això en un tractat *Sobre la naturalesa de llinatge*. Certament dubtós, a no ser que aquesta situació es donàs, en aquell temps, a causa d'un decret, per l'escassetat d'éssers humans, de manera que a qui volgués li fos lícit tenir dues dones, per la qual cosa també els poetes còmics ho han silenciats, encara que mencionen a Sòcrates moltes vegades. Jerònim de Rodes ha citat el decret sobre les dones, que t'enviaré quan estigui en possessió del llibre. Això no obstant, Paneci de Rodes es mostra d'opinió contrària als que parlen sobre les dones de Sòcrates¹⁴⁷.

Tal vegada per la fidelitat que a Sòcrates devia la tradició simposíaca, el cas és que, en aquest text, Ateneu justifica la suposada poligàmia del gran filòsof atenès.

Diògenes Laerci escriu:

Diu Aristòtil que [Sòcrates] es casà amb dues dones. La primera fou Xantipa, de qui va tenir Lamprocles; la segona, Mirto, la filla d'Aristides el Just, a la que acceptà sense dot, de qui va tenir Sofronisc i Menexen. Altres diuen que es casà primer amb Mirto. Però alguns afirmen que les tingué alhora, i entre aquests Sàtir i Jerònim de Rodes. Doncs contenen que, com desitjaven els atenesos augmentar la població, estant en penúria d'homes, votaren que hom s'esposés només amb una ciutadana, però que poguessin tenir fills d'altres a més a més. Per això actuà així Sòcrates¹⁴⁸.

Diògenes Laerci no mencionarà més Mirto; en canvi Xantipa sortirà en diverses ocasions com a contrapunt de les sentències del seu espòs. Així, la trobam preocupada davant una incòmoda situació provocada per Sòcrates. Resulta que el filòsof havia convidat a sopar a casa seva uns rics personatges, i davant la por de no poder-los atendre de manera adequada per manca de recursos, Xantipa es sentia avergonyida. El seu marit li va dir:

No et preocupis. Si són moderats, s'adaptaran; i si són pretensiosos, no ens importarà gens la seva opinió¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Ath. XIII 2.

¹⁴⁸ D. L. II 26.

¹⁴⁹ D. L. II 34.

Així mateix, Diògenes Laerci ens parla d'una Xantipa fortament irritada amb Sòcrates:

A propòsit de Xantipa, que primer l'insultava i després li llançà aigua, digué: «No deia que Xantipa tronava i després plouria?»¹⁵⁰.

Segons Diògenes Laerci, els amics de Sòcrates es valgueren de Xantipa per retreure al filòsof alguns aspectes desconcertants de la seva personalitat; ens diu:

A Alcibiades, que li deia que Xantipa amb els seus reprotxes era insuportable, li digué: «Però jo estic avesat, com qui escolta de continu el renou d'una politja. També tu suportes la clacada constant dels gansos». Contestant-li ell que: «És que aqueixos em donen ous i pollets», diu: «També a mi Xantipa em pareix fills». Quan una vegada enmig de la plaça ella l'aferrà pel mantell, els seus amics li aconsellaven que es defensàs amb els seus punys, i ell digué: «Per Zeus! Per a que vosaltres ens acanisseu mentre boxam, cridant uns: bé Sòcrates! i altres: bravo Xantipa!». Deia que convivia amb una dona de mal caràcter com els genets amb cavalls fogosos. «Doncs així com aquells, després d'haver-los domat, fàcilment dominen els altres, així també jo, tractant Xantipa, fàcilment m'habituaré a les demés persones»¹⁵¹.

En aquesta mateixa línia, tenim el següent testimoni de Xenofont:

Sòcrates digué aleshores: «Entre altres moltes proves, allò que fa l'al·lota (*sc.* llençar cercols al ritme de la música de la flauta) demostra que la naturalesa femenina no resulta en res inferior a la del baró, excepte en la seva mancança de judici i força física. De manera que si algú de vosaltres té dona, que li ensenyi sense vacil·lar allò que en el seu tracte vulgui que ella sàpiga» En això replicà Antístenes: «¿Com és aleshores, Sòcrates, que tenint aqueixa opinió no eduques tu també Xantipa, sinó que suportes la dona més desagradable de quantes existeixen, i àdhuc crec que de quantes han existit i puguin existir?». «És que jo veig», contestà, «que aquells que vulguin arribar a ser bons genets no es procuren els cavalls més dòcils, sinó els més fogosos, doncs pensen que si poden sotmetre als d'aqueixa classe, fàcilment podran amb els demés cavalls. Precisament per això, també jo, volent tenir tracte i alternar amb homes, m'he procurat aquesta dona, convençut que si puc suportar-la, fàcilment podré tractar tots els demés homes»¹⁵².

Les paraules que Antístenes refereix a Xantipa són dures en extrem, però concorden amb l'opinió que el cínic tenia sobre el matrimoni. Segons Antístenes, cal evitar que l'elecció de dona esdevingui una font de conflictes; per això, el savi, perquè ho és, s'enamora de la dona apropiada¹⁵³, és a dir, de la que s'adequa a les seves expectatives. I en aquest sentit, la contesta del mestre havia de complaure el deixeble, puix Sòcrates constata que Xantipa satisfà les seves necessitats d'entrenament en la difícil tasca de les relacions humanes.

¹⁵⁰ D. L. II 36.

¹⁵¹ D. L. VI 36-37. La mateixa anècdota és narrada per Aulo Gelio, *Nits àtiques* 1, 17, 1-3.

¹⁵² X. *Smp.* II 9-10.

¹⁵³ D.L. VI 11.

També Xenofont ens mostra un Sòcrates que alliçona el seu fill Lamprocles, en trobar-lo molt irritat amb la seva mare Xantipa. Sòcrates li recorda la gran quantitat de sacrificis que una mare fa pels fills, qui són anomenats desagraïts en cas de no reconèixer la generositat de llurs mares. Lamprocles està tan enutjat, que quan son pare li demana si és més difícil aguantar l'acritud d'una mare o la d'una fera, contesta que la d'una mare, almanco la d'una com la seva. Davant una resposta tan contundent, Sòcrates s'esmera en fer-li veure que no només no ha rebut mai cap mal per part de Xantipa, sinó que ha tingut tots els bens desinteressats que una mare proporciona als fills, malgrat les infinites molèsties i mals de caps que li hagi pogut ocasionar¹⁵⁴.

Com veiem, tots els testimonis que les fonts ens han transmès sobre Xantipa semblen acomplir un objectiu diferent del d'oferir-nos un retrat rigorós de l'esposa del filòsof, cosa del tot comprensible. Més bé estarien destinats a ressaltar la figura de Sòcrates, ja que posen en evidència tant la qualitat de bon pare, que defensa la mare davant un fill colèric, com el bon tarannà d'un home que sap treure partit de totes les adversitats, entre les que destaca haver de carregar amb el pesat feix d'una dona malcarada.

Per això, intentem aquí restablir un poc la imatge d'aquesta dona¹⁵⁵ que, a jutjar pel que sabem de Sòcrates, hagué de patir les mancances que de manera necessària havia de suportar una família on l'home no tenia cap feina remunerada. I si tenim en compte que el grup familiar estava format per dues dones i tres fills, podem pensar que foren les penúries les que agriren el caràcter a Xantipa –per no parlar de la situació d'haver de compartir el seu espòs amb una altra dona–, si és que hi ha res de cert en els comentaris laercians.

També Plató al·ludeix a les dones de Sòcrates al *Fedó*, on llegim:

Quan s'hagué rentat i li dugueren al seu costat els seus fills –doncs en tenia dos de petits i ja un de gran– i vingueren les dones de la seva família, ja conegudes, després de conversar amb Critó i fer-li alguns encàrrecs que volia, ordenà retirar-se a les dones i als infants, i ell vingué cap a nosaltres¹⁵⁶.

És evident que el deixeble de Sòcrates parla amb una ambigüitat tal, que de poc ens serveix el seu comentari per aclarir el parentiu d'aquestes dones respecte de Sòcrates. Precisament aquesta manca de determinació per referir-se a Xantipa i Mirto, tot i posar

¹⁵⁴ X. *Mem.* II 2, 1-14.

¹⁵⁵ Aquest és un dels objectius d'Inés Calero. Cf. Calero, 2003.

¹⁵⁶ Pl. *Fed.* 116ab.

de manifest la idea d'intimitat i de relació estreta, podria estar causada per l'existència de vincles il·legals entre Xantipa i Sócrates¹⁵⁷.

Diògenes Laerci també ens mostra una Xantipa entristida per la injusta sentència que ha rebut Sòcrates. Diu el doxògraf:

A la seva dona, que li comentava: «Mors injustament», digué: «Per ventura t'estimaries més que fos justament?»¹⁵⁸.

I el dia de la mort de Sòcrates, Plató presenta Xantipa tal i com correspon a una dona grega comportar-se davant la imminent execució del seu marit:

En entrar, en efecte, trobarem Sòcrates acabat de desencadenar, i Xantipa –que ja coneixes– que portava en braços el seu fillet i estava asseguda al seu costat. De manera que, tot d'una ens veié Xantipa, es posà a cridar, com acostumaven fer les dones:

–Ai Sòcrates, per darrera vegada et parlaran els teus amics i tu a ells!

A l'instant Sòcrates, dirigint una mirada a Critó li digué:

–Critó, que algú se l'emporti a casa.

I uns servents de Critó se l'emportaren, a ella que ploriquejava i es donava cops al pit¹⁵⁹.

Ja em vist que a la veu femenina li pertoca manifestar-se en les situacions de mort, encarregada com és la dona de plànyer els òbits. Per això, en aquest sentit Xantipa actua com hom esperaria d'una dona grega. De la mateixa manera que el filòsof també actua de manera previsible. Com em vist en el seu moment, les relacions maritals estaven desproveïdes d'unió espiritual, lligams que els homes cercaven per altres vies. Així, no ens ha d'estranyar que Sòcrates decideixi passar els darrers moments de la seva vida amb els seus amics, amb qui sens dubte havia establert forts vincles emocionals, i acomiadi de manera freda una dona que, per primera i darrera vegada, altera el seu ànim.

Filèsia i Xenofont

Diògenes Laerci narra com Xenofont parteix desterrat d'Atenes per establir-se a la Magna Grècia, acompanyat de la seva esposa, Filèsia, i dels seus dos fills. No torna a anomenar-la, tot i explicar de quina manera hagué de fugir ell i els seus fills a causa d'un enfrontament bèl·lic entre poblacions veïnes. Sabem que els tres aconseguiren fugir i fixaren la seva residència a Corint¹⁶⁰, però de Filèsia no tenim més notícies.

¹⁵⁷ Calero 2003, cercar la pàgina.

¹⁵⁸ D. L. II 35.

¹⁵⁹ Pl. *Fedó*, 60a.

¹⁶⁰ D. L. II 52.

Filòsofes i filòsofs

Com a conseqüència de la manca de testimonis que ens informin de l'existència de dones filòsofes, aquest apartat serà molt breu quant a parelles unides per la comuna dedicació a la filosofia.

Tot i disposar d'informació sobre l'activitat filosòfica d'algunes dones vinculades a filòsofs, no apareixen en aquesta secció perquè la majoria de les fonts que en parlen les consideren heteres. Aquest és el motiu pel qual la parella formada entre Leoncio i Epicur serà tractada a la part on parlem d'heteres i filòsofs.

Teano i Pitàgoras

Com ens detalla Diògenes Laerci¹⁶¹, no es posen d'acord les fonts a l'hora de relacionar aquestes dues persones; si bé la majoria els adjudica un vincle matrimonial¹⁶², uns altres firmen que Teano fou filla i deixebila de Pitàgoras; d'altres només la consideren deixebila.

Ateneu ens informa –mitjançant el catàleg d'assumptes amorosos que Hermesianacte de Colofó fa a les elegies que li inspirà una tal Leoncio– que Teano estava bojament enamorada de Pitàgoras. Resa així:

Una fol·lia similar, la de Teano, encadenà al sami
Pitàgoras, que les subtiletes de les espirals
geomètriques
havia descobert, i tot el cos circular que l'èter envolta
en una petita esfera havia modelat¹⁶³.

Diògenes Laerci considera Teano filla de Brontí de Crotona i esposa de Pitàgoras, amb qui hauria tingut almanco un fill, Telauges¹⁶⁴. Ens parla, però, d'una filla de Pitàgoras, Damo, sense especificar la mare. Aquesta filla hauria estat l'hereva dels escrits del filòsof, de qui hauria rebut i acomplert l'ordre de no confiar-los a ningú; malgrat els doblers que hauria pogut rebre a canvi dels textos de Pitàgoras, s'estimà més ser pobra i seguir les instruccions del pare que ser rica i contravenir la seva voluntat. «I això essent dona» –diu la referència laerciana¹⁶⁵. A continuació ens parla de Telauges, el seu successor al front de l'escola i possible mestre d'Empèdocles. Aquest fet ens sembla

¹⁶¹ D. L. VIII 42.

¹⁶² Segons Ménage (2009, 112), la consideren esposa Diògenes Laerci, Porfiri i Hermesianacte de Colofó; la considera filla i deixebila de Pitàgoras l'autor anònim de *Vida de Pitàgoras*, segons conta Foci; d'altres la consideren filla de Pitàgoras i esposa de Brontí de Crotona.

¹⁶³ Ath. XIII 71.

¹⁶⁴ D. L. VIII 42-43; 53. Empèdocles, Frg. 155 Diels-Kranz.

¹⁶⁵ D. L. VIII 42.

ben curiós i susceptible de comentari. Resulta que Telauges rep l'herència de la direcció, però no la textual, que és confiada a la filla. Tal vegada, i en contra del comentari misogin que ens transmet Laerci, Pitàgores confiava més en l'honradesa de la dona que en la de l'home.

Plutarc ens parla de Teano al seu tractat dedicat als deures del matrimoni, on la posa com a exemple de dona púdica i, aprofitant una resposta de la pitagòrica, hi afegeix el seu parer sobre el comportament propi de la dona com cal. Així escriu:

Teano, col·locant-se el mantell al voltant del seu cos, mostrava el braç. Quan algú li digué: «Formós braç», ella li respongué: «Però no públic.» Convé que no només el braç sinó també el discurs de la dona prudent no siguin públics; que ella senti respecte i tingui cura de despullar la seva paraula davant persones de fora, ja que en la paraula es descobreixen els sentiments, caràcters i disposicions de la que parla¹⁶⁶.

De Teano ens diu Diògenes Laerci que també va escriure alguns llibres, i ens relata algunes de les seves intervencions:

Conten també que, en ser-li preguntat a ella que en quants de dies es purifica una dona del seu tracte amb un home, respongué: «A l'instant del seu marit; d'un home aliè mai». I a la que anava a colgar-se amb el seu marit li aconsellava que es despullàs a la vegada dels vestits i del pudor, i que de bell nou recollís, en aixecar-se, els uns i l'altre. I, com li haguessin demanat «Recollir què?», va dir: «Allò pel que hom m'anomena dona»¹⁶⁷.

Les paraules de Teano mostren la seva preocupació per la fidelitat conjugal de la dona respecte de l'home i el necessari abandó de la pudicitat que l'esposa ha de fer abans de jeure amb l'espòs. D'una banda, aquests consells serien coherents amb la posició de la dona grega dins el matrimoni; per l'altra, contradirien l'actitud sexual pudorosa que la societat grega considerava virtuosa per a les esposes.

Segons es desprèn dels textos atribuïts a Teano¹⁶⁸, l'obligació de l'esposa és agradar el seu marit i ser-li sempre fidel, amb l'objectiu de conservar l'harmonia de la llar, base de l'estructura cívica.

Un altre passatge de Diògenes Laerci diu:

[Els homes de l'assemblea a Pitàgores] li confiaven les seves dones perquè les instruís en les seves doctrines. A aquestes dones és a les que hom anomena «Pitagòriques»¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Plu. *Mor.* 31.

¹⁶⁷ D. L. VIII 43.

¹⁶⁸ La majoria cartes dirigides a dones, on parla de les obligacions de les esposes i mares, aconsellant-les sobre les correctes actituds que han de tenir amb els esposos, sobretot en matèria de fidelitat femenina i condescendència davant les infidelitats dels marits, i sobre l'educació dels fills.

¹⁶⁹ D. L. VIII 41.

A la vista del que sabem era per a Teano la funció de la dona dins el matrimoni, és més probable que la voluntat dels homes perseguís la instrucció de les seves esposes en matèria de fidelitat i sexualitat conjugals que en les doctrines purament filosòfiques.

Sigui com fos, el cas és que segons els testimonis foren moltes les dones pitagòriques:

Hi hagué tantes dones pitagòriques que sobre elles escriví un volum Filocor, gramàtic atenenc, segons el testimoni de Suidas, que al tractar sobre Filocor anomena aquest llibre *Selecció de dones heroiques*. [...] Sorprèn que hi hagi hagut tantes filòsofes pitagòriques, essent que els pitagòrics guardaven silenci durant cinc anys i no els era permès divulgar els molts secrets que tenien, i essent que la majoria de les dones són parladores i gairebé no poden guardar un secret¹⁷⁰.

Que foren moltes les dones que pertanyeren a la secta de Pitàgores sembla corroborar-ho Diògenes Laerci, quan ens parla d'una comèdia de Cratí titulada *La Pitagoritzant*¹⁷¹. Doncs ja sabem que la comèdia només se'n fa ressò d'aspectes molt populars. També un tal Aristofont va escriure una obra titulada *Pitagoritzant*, però en aquest cas Diògenes Laerci no ens detalla el gènere ni de l'obra ni de la persona que "pitagoritzava"¹⁷².

Hipàrquia i Crates

L'apartat que Diògenes Laerci dedica a Hipàrquia suposa l'asserció de ruptura amb les convencions més espectacular duta a terme per una dona a l'antiga Grècia. No en va la de Maronea té el privilegi de ser considerada filòsofa¹⁷³. Això no obstant, és fàcil imaginar que no li fou gens senzill aconseguir aquest títol, a jutjar pels intents de ridiculitzar-la que hagué de patir. Aquesta dona, que participava activament a les tertúlies intel·lectuals, superà amb èxit els obstacles que li posaven els homes ressentits de la seva lucidesa mental, com és el cas de Teodor, l'Ateu¹⁷⁴, que volgué posar-la en evidència sense aconseguir-ho. La resposta que Hipàrquia dona a Teodor quan aquest li cita el vers de les Bacants¹⁷⁵ és molt significativa perquè toca de ple les atribucions que la cultura establerta li adjudicava a la dona. Hipàrquia se'n renega del teler i defensa la

¹⁷⁰ Ménage, 2009, 109. Com veiem, els comentaris misògins no es circumscriuen a l'Antiguitat grega, sinó que a la França del XVII, el segle de les llums, també estan en boca d'un erudit en estreta relació amb les dones més cultes del país, entre les que es troba Anne Lefebvre Dacier, a qui l'autor li dedica el llibre que citam.

¹⁷¹ D. L. VIII 37.

¹⁷² D. L. VIII 38.

¹⁷³ D. L. VI 98.

¹⁷⁴ D. L. VI 98; 99.

¹⁷⁵ «Que després d'abandonar en el teler la meva filosa he arribat a més noble afany» Eurípides: *Bacants*, 1236.

seva decisió d'emprar el temps en assumptes més profitosos, com era la seva educació. Però Hipàrquia no només rebutja el teler, que en constituir la clau de l'educació femenina esdevé metàfora de l'ocupació de la dona, sinó que també «renuncia als signes externs de la condició femenina convencional»¹⁷⁶. Dintre d'aquest conjunt de marques externes podem contemplar el silenci, atribut que embellia la dona i que Hipàrquia canvia per la paraula, assumint-ne les conseqüències; hi podem incloure els vestits, que substitueix per la mateixa indumentària que el seu home; i en podem parlar de la llar, l'abandó de la qual l'obliga a prescindir de tot espai privat. És cert que aquestes condicions de vida li foren imposades per Crates¹⁷⁷ si volia satisfer el desig de viure amb ell; però també ho és que Hipàrquia hi accedí voluntàriament i que, com resa el mateix passatge, «De Crates, s'enamorà tant de les paraules com de la forma de vida». Diògenes Laerci¹⁷⁸ acaba el seu testimoni sobre Hipàrquia amb l'expressió «la filòsof», *tes philosophou*, és a dir, amb un article femení i un substantiu masculí. Aquest fet denota, d'una banda, que la llengua és un producte social; de l'altra, la vacil·lació que el llenguatge experimenta davant esdeveniments que sobrepassen la seva lentíssima capacitat de reacció. Tot i ser l'època hel·lenística un període de grans canvis socials, sembla que el cas d'Hipàrquia fou un succés aïllat que no donà lloc a incloure flexions de gènere a la paraula masculina filòsof i, que com amb tantes altres ocupacions tradicionalment considerades masculines, encara avui segueix provocant hesitació.

Cleobulina i Cleòbul

Segons Diògenes Laerci, Cleobulina fou filla de Cleòbul, un dels set savis:

Cleòbul de Lindos, fill d'Evàgoras [...] Tingué una filla, Cleobulina, autora d'enigmes en hexàmetres, de la que en deixà menció Cratí en la comèdia d'aqueix títol, redactat en plural: *Cleobulines*¹⁷⁹.

També d'acord amb el testimoni laercià, Cleòbul era partidari de l'educació de les dones, idea que sembla ell portà a la pràctica i formà la seva filla. Llegim:

Deia que calia casar les filles, donzelles en l'adolescència, però dones en el pensar, al·ludint a que és precis educar també les joves¹⁸⁰.

Sabem per Plutarc que el seu nom era Eumetis, tot i ser anomenada per la majoria Cleobulina, per ser filla de Cleòbul; que de joveneta ja era sàvia i famosa¹⁸¹; que era

¹⁷⁶ Richard Goulet, op. cit.

¹⁷⁷ D. L. VI 96.

¹⁷⁸ H. S. Long: *Vitae philosophorum*. Oxford: University Press, 1964.

¹⁷⁹ D. L. I 89.

¹⁸⁰ D. L. I 91.

lloada per la seva sagacitat per als enigmes i per la seva saviesa, ja que fins i tot alguns dels problemes per ella plantejats havien arribat a Egipte. Tales diu, en aquest mateix escenari recreat per Plutarc, que la jovencella juga amb els enigmes com si fossin tabes, llençant-los a qui es troba davant; que posseeix una admirable sensatesa, una intel·ligència política i una forma de pensar filantròpica, trets amb els quals ha fet al seu pare un governant més amable i solidari amb els seus súbdits. Senzillesa i franquesa són les qualitats que ressalta Nilòxen, al temps que demana per què Eumetis tracta Anacarsis amb tant d'afecte:

Perquè és un home prudent i savi –contestà Tales–, i li ha ensenyat generosament i animosa la manera de viure i els ritus purificadors que empren els escites amb els seus malalts. I ara crec que ella li té cura i tracta amb afecte perquè en tant que conversa amb ell, adquireix nous coneixements¹⁸².

Plutarc torna a mencionar-la a propòsit de les paraules de Cleodor:

«¿En què es diferencien aquestes coses –digué Cleodor– dels enigmes d'Eumetis? Potser no sigui vergonyós que aquesta, mentre juga i trena, com altres al·lotes, cinyells i malles, proposi aqueixos enigmes [a les dones], però és ridícul que homes sensats se'ls prenguin seriosament.» Eumetis, que segurament li hagués contestat quelcom de grat, segons semblava, es contingué per vergonya i les seves galtes enrogiren de rubor. Però Isop, com si volgués defensar-la, digué: «No és per ventura més ridícul no saber resoldre'ls? Examinau, per exemple, l'enigma que ens proposà abans de sopar: 'He vist un home que abocava bronze amb foc sobre un home'». Podries dir-nos què és això?»¹⁸³

Pel que podem extreure del testimoni de Diògenes Laerci i de la recreació de Plutarc, Cleobulina estaria formada intel·lectualment gràcies al convenciment de son pare de la necessitat d'educar les dones. Tanmateix, sobta la seva presència al simposi dels savis, encara que la seva actitud no traspassi el decor d'una dona; l'escena presenta una al·lota que, en silenci, acarona Anacarsis i rep afectuosament Tales. Aquest comportament denota una gran proximitat entre els dos savis i Eumetis, pel que podríem deduir que es relacionaven de manera regular; de fet, Tales, en exposar les virtuts de la fadrina, que fins i tot han contribuït a fer millor son pare, dirà que l'afecte amb el que tracta a Anacarsis és un senyal d'agraïment per tot el que l'escita li ha ensenyat. I per aquest mateix motiu podem pensar que també amb Tales manté una relació de pupil·la, a jutjar per les grans mostres d'estima amb les que s'acosta a rebre'l.

¹⁸¹ Plu. *Mor.* 148c

¹⁸² Plu. *Mor.* 148de.

¹⁸³ Plu. *Mor.* 154ab.

Sense perdre de vista la condició fictícia de l'obra de Plutarc, el que aquí volem posar de manifest és l'estranyesa que suscita la presència de Cleobulina en un ambient tan masculí com un simposi de savis. I que una anomalia d'aquestes dimensions tal vegada podria tenir alguna aparença de veritat. Hem de dir, però, que amb independència de la seva veracitat, hi ha un interès especial per part de Plutarc per ressaltar l'adequació de l'al·lota al comportament femení, malgrat els seus afanys intel·lectuals, ja que ens la presenta en silenci, sense prendre part activa en el simposi, a més a més d'al·ludir a les feines que realitzava amb les altres dones, en tant que pròpiament femenines. Així, Cleobulina s'ha de mossegar la llengua i tornar vermella per romandre-hi callada davant la impertinència de Cleodor.

Una voluntat similar podem interpretar en el passatge de Climent d'Alexandria que la menciona:

La filla de Cleòbul, el Savi i monarca dels lindis, no s'averkonyia de rentar els peus als hostes paterns¹⁸⁴.

Com hem vist quan parlàvem dels poemes homèrics, la tasca de rentar els hostes era pròpia de les dones de la casa. Per això, pensam que aquest comentari pugui perseguir la intenció d'emfasitzar la condició de dona virtuosa de Cleobulina, una dona que s'ocupa de les tasques que li corresponen.

En qualsevol cas, Cleobulina va escriure enigmes en hexàmetres¹⁸⁵, un dels quals, el mateix que hem vist a Plutarc i que es refereix a la ventosa, és citat per Aristòtil a la *Retòrica*¹⁸⁶.

Cleobulina segueix la tradició encetada per les heroïnes tràgiques de formular frases enigmàtiques, la qual cosa constitueix una forma femenina d'expressió dins les poques possibilitats de la dona per transmetre el seu saber¹⁸⁷.

Sacerdotesses i filòsofs

En el seu moment hem vist com la dona en, relació amb la divinitat, representa un paper de intermediària que la situa entre els déus i els homes. En aquesta funció femenina dins l'àmbit de la religió podria trobar-se la causa de l'assignació que alguns pensadors han fet respecte de l'origen de les seves doctrines filosòfiques. Sembla ser que el motiu d'aquesta tàctica cal cercar-lo en la tradició iniciada pels primers legisladors, que

¹⁸⁴ Clem. Al. *Strom.* IV 122.

¹⁸⁵ Ath. X 448bc. i suda.

¹⁸⁶ Arist. *Rh.* X 2.

¹⁸⁷ Iriarte, 1990, 129.

proclamaren haver rebut dels déus les seves lleis¹⁸⁸. Hauria estat aquesta una manera de dotar de prestigi diví les incipients constitucions gregues, estratègia que sens dubte havia de facilitar la seva acceptació social.

Vegem ara de quina manera Pitàgoras i Sòcrates estableixen, mitjançant dues sacerdotesses, la connexió que lliga llurs doctrines amb la divinitat. Tal vegada també hauríem de parlar aquí de Parmènides però, en tant que el pensador vincula de manera directa la seva filosofia amb la deessa, sense intermediàries, l'hem exclòs d'aquest apartat. Valgui dir, però, que la informant de l'eleàtic també és una dona, deessa innominada en aquesta ocasió, la que transmet al filòsof la seva veritat; i en aquest cas, del tot inqüestionable.

Temistoclea i Pitàgores

Segons consta al llibre vuitè de Diògenes Laerci, Aristoxen diu que Pitàgoras prengué de Temistoclea, sacerdotessa de Delfos, la major part de llur doctrines morals¹⁸⁹. Aquest fet també és recollit per Porfiri a la seva *Vida de Pitàgoras*, però en aquest cas no coincideix el nom de la sacerdotessa; Porfiri diu que Pitàgoras ensenyava allò que segons deia havia sentit d'Aristoclea de Delfos¹⁹⁰.

Diotima i Sòcrates

Plató ens parla, a través de Sòcrates, d'una dona de Mantinea, Diotima, posseïdora d'una gran saviesa. Aquesta estrangera, segons exposa Sòcrates al *Banquet*, fou qui li ensenyà també les coses de l'amor, puix no només era sàvia en relació amb Eros, sinó que ho era així mateix en moltes altres coses¹⁹¹. Després, quan Sòcrates reproduïx la conversa que va tenir amb ella, i davant el reconeixement de la seva ignorància respecte de les coses de l'amor, li dirà:

Doncs per això precisament, Diotima, com et vaig dir abans, he vingut a tu, conscient de què he de menester mestres¹⁹².

Més endavant es dirigirà a ella amb aquest superlatiu: «sapiantíssima Diotima»¹⁹³. És evident el respecte que Sòcrates mostra per aquesta sàvia que li ensenya, entre d'altres

¹⁸⁸ Ménage, 2009, 111.

¹⁸⁹ D. L. VIII 8, 21.

¹⁹⁰ Porph. VP.

¹⁹¹ Pl. *Sim.* 201d.

¹⁹² Pl. *Sim.* 207c.

¹⁹³ Pl. *Sim.* 208a.

coses, la teoria sobre l'amor; una dona que expressa, amb un vocabulari proper als dels Misteris, la teoria metafísica que Plató mantenia en el moment d'escriure el *Banquet*¹⁹⁴. Més enllà de les especulacions sobre la veritable existència de Diòtima, és prou significatiu, com per tenir-ho en compte, que sigui una dona l'expositora del camí platònic d'accés a la bellesa en si, mitjançant la ruta de l'amor. És cert que a la Grècia antiga hi havia dones expertes en teologia¹⁹⁵, com ho testimonia el mateix Plató al *Menó*, quan li fa dir a Sòcrates allò que ha sentit d'homes i dones savis en assumptes divins:

Aquells que ho diuen són els sacerdots i les sacerdotesses que s'han ocupat de ser capaces de justificar l'objecte del seu ministeri. [...] afirmen, en efecte, que l'ànima de l'home és immortal, i que a vegades acaba de viure –allò que hom anomena morir–, a vegades torna a renéixer, però no mor mai¹⁹⁶.

Per tant, no sembla inaudita l'existència real d'aquesta experta. El que sí crida l'atenció és que, d'una banda, Plató posi en boca de dones punts claus de la seva metafísica; d'una altra, que faci deixeble de la sacerdotessa Diòtima al gran filòsof Sòcrates, i de l'hetera Aspàsia, al gran orador Pèricles¹⁹⁷.

Tal vegada aquesta relació obeeixi a una ironia, o potser es tracti d'un intent de reforçar el postulat que a la *República* iguala home i dona¹⁹⁸. Tot i així, cal constatar l'oposició entre la condició d'ambdues mestres: sacerdotessa, Diòtima; hetera, Aspàsia¹⁹⁹. Heteres i sacerdotesses ocupen els dos extrems cultivats de l'estret ventall de possibilitats que la societat grega brindava a les dones, l'espai entre els quals estava ocupat per la gran majoria de la població femenina, constituïda per mestresses de casa, concubines, prostitutes i esclaves, totes elles sense cap formació intel·lectual.

L'HETERA

Tradicionalment hom ha traduït el terme grec *εταίρα*, hetera, per cortesana o prostituta. Convé aquí fer un aclariment terminològic per tal de justificar la nostra decisió de mantenir la paraula 'hetera' per referir-nos a aquesta tipologia de dona grega. En llengua grega el mot 'hetera' significava 'amiga', 'companya'. Tant en grec com en català i en espanyol ambdós termes tenen una significació ampla que no només fa

¹⁹⁴ Brisson, 1994, 884.

¹⁹⁵ Brisson, 1994, 884.

¹⁹⁶ Pl. *Men.* 81ab.

¹⁹⁷ Brisson, 1994, 884.

¹⁹⁸ Pl. *Rep.* 451c-457b.

¹⁹⁹ Brisson, 1994, 884.

referència a la sexualitat, si bé poden incloure-hi aquest matís. Per això, ens sembla poc adequat traduir-lo per cortesana, prostituta o meuca, ja que aquests substantius denoten tan sols el caire sexual vinculat al comerç.

A partir del que ens han transmès les fonts, les heteres gregues no només acomplien la funció de satisfer necessitats sexuals; els textos grecs ens parlen així mateix de *pallakai* i de *pornai*, traduïts per concubines i per prostitutes respectivament. Les concubines habitaven dins la casa familiar, *oikos*; normalment eren esclaves o dones lliures, tan pobres, que eren lliurades pels seus pares a ciutadans a canvi d'alguna compensació econòmica i sense cap tipus de contracte, la qual cosa suposava que el senyor se'n podia desfer en voler; el seus fills eren il·legítims²⁰⁰.

Les prostitutes, la majoria esclaves estrangeres, treballaven dins prostíbuls que eren bé propietat de particulars, bé de l'Estat. En aquest sentit ens il·lustra Ateneu, segons el qual «Soló fou el primer que, pel vigor que posseeixen els joves, comprà i establí meques en llocs públics»²⁰¹. Segons les notícies del de Nàucratis, Soló hauria construït el temple d'Afrodita Pandemo, amb els doblers que guanyaven les prostitutes que treballaven a bordells, on establí, a més a més d'altres llocs, dones comprades i ben preparades per a l'ús de tots. Ja sabem que la majoria de les xafarderies que ens transmet Ateneu procedeixen de comèdies, fonts poc fiables que generen molts de dubtes sobre la veracitat d'allò que ens narren; en aquest cas, però, pensam que és significatiu que la mateixa iniciativa de Soló sigui inclosa a dues obres d'autors diferents: *Els Germans*, de Filèmon; i *Colofoníacs*, de Nicandre de Colofó²⁰². Així ho diu Filèmon:

Vas trobar una llei per a tots els homes, Soló;
perquè diuen que fores el primer a veure en això,
per Zeus, una cosa beneficiosa i saludable per al poble,
i és escaient que ho digui, Soló:
en veure la nostra ciutat atapeïda de nois
que patien les urgències de la naturalesa
i s'extraviaven on no és decorós de fer-ho,
va comprar dones i va disposar-les arreu,
que eren públiques i estaven ben preparades²⁰³.

²⁰⁰ Grau, 2008, 32.

²⁰¹ Ath. XIII 25.

²⁰² Ath. XIII 25. (comprovar)

²⁰³ *Els germans*, frag. 4 Kock II (= frag. 3 Kassel-Austin). Traducció de Sergi Grau.

En canvi, les heteres, també en la seva major part estrangeres²⁰⁴ eren independents, tenien possessions i gestionaven elles mateixes els seus bens; habitaven les seves pròpies cases amb servei i tenien total llibertat per rebre-hi els visitants que elles triaven²⁰⁵, normalment ciutadans respectables.

Són nombrosos els estudis sobre la dona grega que consideren l'hetera com a l'únic model de dona lliure²⁰⁶. Així mateix, en una societat que considerava les dones com a menors d'edat, destaca, entre els trets que adornaven les heteres, a més a més de la independència i de la bellesa física, una sòlida formació intel·lectual, en clar contrast amb la resta de la població femenina.

Les heteres exerciren una professió destinada a aportar als homes allò que esposes, concubines ni prostitutes no pogueren oferir-los i que, possiblement, tingui a veure amb aquella unió espiritual de la que estaven mancades les relacions maritals. De fet, l'orador Demòstenes es mostra prou explícit quan assenyala les tres dones dels atenesos: l'esposa per tenir fills legítims; la concubina per a la cura del cos i la hetera per al plaer²⁰⁷. Ja hem vist que la virtut de la dona casada era el silenci i que el seu lloc era la casa. Per això, les heteres satisfieren necessitats que els homes no tingueren oportunitat d'apaivagar dins l'espai familiar ni amb esposes ni amb concubines i cobriren, amb les seves relacions, altres parcel·les emocionals. Així, les heteres foren les úniques dones que assistiren als simposis en igualtat de condicions que els homes; és a dir, que compartiren amb ells temps de lleure, conversa i, moltes d'elles, afanys intel·lectuals.

No per tot això, però, hem de pensar que la vida de totes les heteres fos fàcil. És cert que n'hi hagué de molt famoses que en guanyaren molts de doblers; però també ho és que la vida quotidiana de la major part d'aquestes dones degué ser una lluita contra el temps, que marceix els encants físics, i contra la competència d'altres col·legues, segons podem extreure de la literatura que reproduceix converses i epístoles entre heteres²⁰⁸. Són moltes les que planyen l'abandó de l'amic, amb la imperiosa necessitat de trobar-ne un altre que se'n faci càrrec de les despeses; les estratègies per dissimular l'envelliment també es fan paleses, amb el patetisme que comporta la certesa de la impossibilitat d'amagar amb disfresses la ineludible realitat; així mateix, el perill de quedar

²⁰⁴ Mossé 2001, 71.

²⁰⁵ Cf. X. *Mem.* III 11, 1-18.

²⁰⁶ Pomeroy 1987, 107; Mossé 2001, 71; Barrigón 2005, 33.

²⁰⁷ D. *Contra Neera*, 122.

²⁰⁸ En particular de *Diàlegs d'heteres* de Llucià de Samòsata i de *Cartes d'Alcifró*.

embarassades i tenir fills bastards amb un futur més que incert, és alhora un entrebanc no poc important que havia d'endurir per força les condicions de vida d'aquestes dones. Pels comentaris del xerrador personatge d'Ateneu, Mítil, sabem que no totes les heteres eren de fiar. Així ens diu:

M'he n'he ocupat al meu discurs d'heteres vertaderes, és a dir, capaces de conservar una amistat, a les que Cinulc s'atreveix a injuriar, tot i ser les úniques dones a les que hom pot anomenar amb el títol d'«amistat», o que deriven els seus noms de l'anomenada entre els grecs «Companya Afrodita». Sobre ella afirma l'atenès Apol·lodor a la seva obra *Sobre els déus*: «La Companya Afrodita és la que reuneix plegats companys i companyes; és a dir, amigues»²⁰⁹.

Mítil continua amb l'anàlisi del terme 'companya' i diu que àdhuc les dones lliures i les al·lotes encara anomenen «companyes» a les seves amigues íntimes, com ja feia Safo²¹⁰. I hi afegeix:

Donen també el nom de «companyes» a les que treballen a sou i a l'activitat de treballar a sou amb el comerç carnal ho anomenen «actuar de companya», no referint-se al sentit etimològic sinó per expressar-se amb major decència. Per això també Menandre a *El dipòsit*, distingint les companyes de les heteres, diu:

Així doncs, heu portat a terme una empresa pròpia no de companyes, [amigues].

[Sinó com a heteres, per Zeus;] encara que les lletres són les mateixes,
la salutació no resulta molt decent²¹¹.

Mítil, fent gala de la seva erudició, continua amb una extensa exposició de cites de comèdies on hom parla d'heteres, amb la intenció de ressaltar el caràcter amable i beneficis d'aquest col·lectiu de dones. Els trets que destaca són, principalment, l'habilitat de l'hetera per canviar la tristesa en alegria de l'home que la requereix; la bona educació i les bones maneres en el menjar; i el seu caràcter de companya, capaç de complaure no només per doblers sinó com a favor. I entre aquest grapat de florilegis que dedica a l'hetera, en transcrivim un passatge que pertany a *La gerra d'aigua* d'Antífanes perquè ens sembla prou significatiu:

Aquell de qui jo en parlo
va veure una hetera que habitava a casa
de uns veïns i se n' enamorà.
Era ciutadana, privada de tutor i de parents,
posseïdora d'un caràcter d'or per a la virtut,
una vertadera «hetera». Els demás maculen
amb llurs costums el nom, que realment és formós²¹².

²⁰⁹ Ath. XIII 28.

²¹⁰ Ath. XIII 28.

²¹¹ Ath. XIII 28.

²¹² Ath. XIII 29.

L'hetera de la que ens parla aquest passatge és ciutadana, és a dir, filla de pare i mare atenesos, la qual cosa en corrobora la seva existència, tot i que la majoria sembla que foren estrangeres; és independent, doncs no té un *kyrios* que l'empari; i posseeix les condicions de caràcter necessàries per a ser una hetera com cal, activitat que és menester diferenciar de la simple prostitució.

Heteres famoses

Sense poder determinar amb exactitud quines foren les raons per les quals algunes de les heteres que habitaren Atenes han passat a la història, és evident, a jutjar pels testimonis, que n'hi hagué que gaudiren d'una gran fama. La intel·ligència, la bellesa, la i dependència, l'audàcia o l'habilitat per relacionar-se amb homes importants poden ser algunes de les causes del seu ressò. En qualsevol cas, a les fonts ens remetem per deixar constància de la popularitat que adquiriren algunes dones que optaren per la vida pública, en una societat que les obligava a romandre-hi tancades. Vegem-ne com a exemple el cas de Friné.

Friné

Friné abandonà la seva Tèspies natal, on pasturava cabres, per traslladar-se a Atenes, ciutat on aconseguiria un gran èxit professional com a hetera. Els testimonis que ens parlen d'aquesta espectacular dona fan referència, sobretot, a dos de llur qualitats: una bellesa excepcional i una gran facilitat de paraula, trets que sense dubte degueren contribuir al seu renom, convertint-la en una de les heteres més desitjades del seu temps. Això no obstant, la seva trajectòria degué sortejar algunes dificultats importants, entre d'altres, una condemna a mort per impietat.

Res no sabem dels motius que portaren a Mnesàrate –nom de Friné– a deixar el seu lloc de naixement i instal·lar-se a Atenes; però si podem reconstruir, més o manco, la biografia atenesa de Friné, gràcies als comentaris que diversos autors ens han transmès. Ateneu de Nàucratis al llibre XIII de *La cena dels erudits*, «Sobre les dones», posa en boca dels comensals nombroses referències a l'hetera, en la seva majoria cites textuais de fragments de comèdies. Això indicaria que Friné degué ser un personatge habitual de comèdia²¹³, fet que vendria a corroborar la seva gran fama.

La primera cita pertany a la comèdia Neòtide del poeta còmic Anaxilas:

²¹³ Sanchís, J. L., traductor d'Ateneu, manté que Friné és l'hetera més vegades mencionada en la comèdia del segle IV aC. 1994, 86, n. 147.

Friné fa de Caribdis no lluny d'aquí,
agafa el pilot i el devora vaixell i tot²¹⁴.

Aquesta terrible assimilació de la dona amb la bèstia es troba al centre d'un passatge de la referida comèdia, on un grup d'heteres són equiparades a altres tants monstres mitològics: Plagó és identificada amb la Quimera, perquè amb el foc aniquila els estrangers; Sinope, amb Hidra; Nanio, amb Escil·la i Teanó, amb una sirena. Així mateix, l'autor atribueix a totes les heteres una forma de parlar enigmàtica, pel que resulta adequat anomenar-les a totes «Esfínx Tebana». Conclou el fragment amb aquesta afirmació: «no hi ha cap bèstia més abominable que una hetera».

La següent referència a Friné la trobam en una cita de la comèdia *Neera* de Timocles, on un home es plany de la seva sort en aquests termes:

Jo, malaurat de mi
enamorat de Friné, quan encara la tàpara
collia i no tenia quant ara té,
he gastat grans quantitats de doblers en cada visita i de la seva porta
he estat exclòs²¹⁵.

La queixa d'aquest antic enamorat ens permet deduir el canvi de posició social que Friné hauria experimentat, un ascens que li permetria atorgar els seus favors a qui elegia lliurement.

El poeta Macó, a la seva obra titulada *Anècdotes*, conta de Friné el següent episodi:

A Friné, la de Tèspies, la pretenia Mèric,
i després, quan ella li demanà una mina,
Mèric replicà: «Massa –contestà– ¿no estigueres
l'altre dia amb un estranger cobrant només dues monedes d'or?».
«Doncs bé –replicà Friné– espera fins que
tengui ganes de fer-ho i acceptaré aqueixa quantitat»²¹⁶.

D'aquesta manera veiem que l'elecció de Friné no només afecta la clientela, sinó que l'import dels seus serveis varia en funció dels seus gustos i, com no, de llur apetències. Fins aquí, les notícies que ens transmet Ateneu conformen la personalitat de Friné, que podríem resumir en una clara potència destructiva; un gran poder de seducció; independència i, per consegüent, llibertat d'elecció, alhora que una espectacular desimboltura. Tanmateix, fins ara, el personatge Friné no es distingeix amb nitidesa

²¹⁴ Ath. XIII 6.

²¹⁵ Ath. XIII 22.

²¹⁶ Ath. XIII 45.

d'altres companyes de professió. Són moltes les heteres citades als mateixos contextos amb més o manco similars apreciacions, circumstància que iguala els seus caràcters.

Els comensals del banquet prossegueixen fent gala d'extraordinària memòria i dirigeixen les seves reflexions envers la formació de les heteres; il·lustren els seus comentaris amb l'exposició de respostes enginyoses que moltes haurien donat gràcies a la seva dedicació a l'estudi. I en aquesta nova trama torna a sorgir la de Tèspies, per a posar en evidència tant la seva agudeses com la seva facilitat per realitzar jocs de paraules. Mírtíl ens diu:

Friné en una ocasió que sopava amb un home que feia olor de cabra, aixecà una pell de porc i digué: «Jas i menja això²¹⁷». Un dels seus amics li envià vi bo, però escàs, i li digué que tenia deu anys de solatge, però ella replicà: «Petit per als molts anys que en té». En mostrar-se un bergant petulant amb ella i dir-li que havia estat abraçat per «moltes», aparentà entristir-se. I quan aquell li demanà la causa, respongué: «Etic enfadada amb tu perquè en tens moltes²¹⁸». Un amant interessat, amb paraules afectuoses li digué: «Ets la petita Afrodita de Praxíteles», i ella respongué: «I tu l'Eros de Fídies»²¹⁹.

A les enginyoses rèpliques de les heteres segueix, també en boca de Mírtíl, una relació de les mes belles. En aquest nou tema de discussió Friné serà tractada *in extenso*, però abans, quan parla de Laide d'Hicara, ens diu que

En un temps, Laide, rivalitzant amb Friné, tingué una gran turba d'amants²²⁰.

Entenem, doncs, que posseir una gran quantitat d'amants era només patrimoni d'algunes heteres i, en col·locar Friné com a element de comparació, deduïm que degué ser la que amb més amants es relacionà. Això no ens ha de resultar estrany si atenem a la tan glosada bellesa de la dona; per això, al catàleg de Mírtíl ocupa Friné un lloc destacat quant a extensió i detalls. Entre altres coses ens explica de quina manera Friné es despullava per banyar-se a la mar durant les festes Eleusines²²¹, una insolència que bé li hagués pogut valer l'acusació d'impietat de la que fou objecte per part d'Èuties, si bé sembla, a jutjar per les cartes d'Alcifró²²², que la vertadera causa es trobava en les gelosies de l'home. En qualsevol cas, Èuties degué apel·lar a algun fet perquè prosperàs la seva denúncia i, com veurem, Friné disposa de tot un repertori d'actuacions del que el

²¹⁷ *Tráge* és un imperatiu, però també és vocatiu de *trágos*, boc. Sanchís, J. L. 1994, 130, n. 321.

²¹⁸ Moltes pot referir-se tant a dones com a cops; la traducció no permet mantenir l'ambigüitat d'aquest l'adjectiu femení. Sanchís, J. L. 1994, 131, n. 324.

²¹⁹ Aquest joc de paraules té a veure amb l'etimologia dels dos noms. Praxíteles significa «aquell que reclama un pagament»; mentre que Fídies es relaciona amb *phéidomai*, «estalviar» o «abstenir-se de pagar». Sanchís, J. L. 1994, 131, n. 325.

²²⁰ Ath. XIII 54.

²²¹ Ath. XIII 59.

²²² Alciph. IV 4, 2.

seu acusador en pogué servir-se. Ella es sabia divina, i com una deessa s'exhibeix durant els ritus d'Eleusis i a les festes de Posidó, endinsant-se nua a la mar per ressorgir esplèndida d'entre les ones. No obstant això, la tradició no representava Afrodita nua, pel que les ostentacions de Friné podrien ser l'origen de la primera imatge de la deessa despullada: l'*Afrodita de Cnido*. Si en veritat Friné inspirà la nova icona, l'acusació d'impietat estava servida²²³.

Com veiem, a Friné no li feien por les conseqüències dels seus fets jactanciosos, puix, no contenta amb la imitació d'Afrodita, erigí, en un lloc preeminent de Delfos, una estàtua seva esculpida pel seu amant Praxíteles. Diferents testimonis parlen d'aquesta qüestió incloent-hi comentaris morals en contra de la incontinença dels grecs. Plutarc, en canvi, utilitzarà el seu personatge Teó per criticar aquells que posen el crit en el cel per la presència de l'efígie de Friné en un lloc sagrat, sense reparar en l'origen innoble de la majoria de les ofrenes:

Em sembla que també tu (sic. Serapió) intentes excloure del santuari a una pobra dona que ha utilitzat la joventut del seu cos d'una manera impròpia de persones lliures, mentre que veient el déu completament envoltat de primícies i delmes de matança, guerres i pillatges i el seu temple atapeït de botí de guerra i de despulles hel·lèniques no t'enutges ni compadeixes els grecs en llegir sobre les formoses ofrenes les més vergonyoses inscripcions [...]. Això no obstant Praxíteles fou pel que sembla l'únic que afligí Crates per haver obtingut per a la seva amant un lloc aquí, ell a qui Crates hauria de lloar, perquè al costat d'aqueixos aoris reis col·locà una àuria hetera, tirant en cara a la riquesa que res no té d'admiració ni de noble. Ofrenes de justícia, en efecte, de prudència i de magnanimitat és propi que disposin devora del déu els reis i els governants, no d'àuria i sumptuosa opulència, de la qual en participen també aquells que han viscut de la manera més vergonyosa²²⁴.

Pel que ens han transmès els textos, la figura de Friné fou controvertida i, a l'igual que succeeix amb totes aquelles persones que sobresurten de la normalitat anònima, tingué els seus defensors i els seus detractors. Però del que no tenim cap dubte és de l'extraordinària personalitat d'aquesta dona, capaç de generar tanta literatura en una societat on les dones no tingueren cap protagonisme.

²²³ Kenneth Clark, 1969, 133, també ha suggerit la relació entre les acusacions i el fet d'haver inspirat Friné els primers nus d'Afrodita. Segons manté Mossé, 2001, 82, ometent les fonts, l'acusació d'impietat de Friné es basava en la introducció en Atenes d'un culte a una divinitat nova, una litúrgia que implicava cerimònies secretes en les que hi participaven homes i dones de manera conjunta.

²²⁴ Plu. *Mor.* VI 401be.

Heteres intel·lectuals

Ateneu de Nàucratis, al llibre XIII, «Sobre les dones» de la seva obra *La cena dels herudits*, ens ofereix una poblada galeria de xafarderies i comentaris sobre heteres, a partir de les quals podem col·legir diversos arguments per demostrar la formació intel·lectual de la que moltes en feren gala.

El gramàtic Mírtil, un dels personatges del llibre d'Ateneu, il·lustra la tertúlia amb profusió de cites i comentaris sobre heteres entre els quals en destacam un com a punt de partida:

També altres heteres es mostraven molt orgulloses de si mateixes, persistint en els estudis i dedicant temps a aprendre. Per això, també eren agudes en les respostes²²⁵.

Es tracta d'una revelació força interessant, doncs ens allunya de la idea comuna de relacionar dona i ignorància. I en aquest sentit, les heteres en són una excepció.

Mírtil exposa amb nombrosos exemples els seus arguments sobre les llums de les heteres. I per donar més força al seu judici, cita aquestes versos d'Agató, el poeta tràgic:

Certament una dona, per la inacció del cos,
no porta dins de l'ànima una ment ociosa²²⁶.

Mírtil, com ell mateix diu, vol parlar d'heteres vertaderes, és a dir, d'aquelles que són «capaces de conservar una amistat sense engany», les úniques dones que poden ser considerades amigues, el nom de les quals deriva d'aquella a la que els grecs anomenen «Companya Afrodita»²²⁷.

Algunes cites de Mírtil tenen com a objectiu assenyalar la bona educació de les *hetairai*, per diferencia-les de les *pornai*; així recita aquests versos de l'obra d'Eubul intitulada *El geperut*:

Quant decorosament sopava,
no com d'altres que fan pilots de porros
i s'omplen les galtes i els bocins de carn
masteguen sense vergonya. Pel contrari, de tot
una mica degustaria, com a una donzella milèsia.²²⁸

I aquests altres de *La gerra d'aigua* d'Antífanos:

Aquell de qui jo parlo
veié una hetera que habitava a casa
d'uns veïns i s'enamorà d'ella.
Era ciutadana, privada de tutor i de parents,

²²⁵ Ath. XIII 46.

²²⁶ Ath. XIII 46. Quant als versos d'Agató, fr. 14 Nauk².

²²⁷ Ath. XIII 28.

²²⁸ Ath. XIII 29.

posseïdora d'un caràcter d'or per a la virtut,
una vertadera «hetera». Les altres maculen
amb els seus costums el nom, que realment és formós²²⁹.

I encara aquests d'Anaxilas a *Neòtide*:

Però si una dona que té més o manco doblers
a aquells que li sol·liciten certs serveis els complau com a favor,
pel seu acte de «companyonatge» el nom «de companya»
hom li assigna. I tu ara, segons dius,
no d'una puta, sinó d'una «companya» resulta
que t'has enamorat. Per ventura és veritablement
una dona tan lliure de falsia?
Sens dubte una dama, per Zeus²³⁰.

I d'aquests versos podem col·legir diverses qüestions interessants: que l'hetera posseeix una acurada educació; que hi ha heteres que no són estrangeres, d'aquí el qualificatiu de ciutadana; i l'interès per distingir l'hetera de la meuca.

Mírtil, el gramàtic al que Ateneu li adjudica la tasca de defensar les heteres davant el filòsof cínic Cinulc, ens parla també d'heteres concretes; de les més afamades «companyes» establertes a Atenas.

Gnatena

Mírtil ens parla de la formació de Gnatena, i explica que els seus coneixements li permeteren escriure una regla de tres-cents vint-i-tres versos²³¹; segons el seu propi relat:

Gnatena posseïa molt bon gust i no estava mancada de talent en expressar la seva opinió amb franquesa. Ella precisament havia compilat una *Regla per compartir la taula*, emulant els filòsofs que han compost regles similars, el compliment de les quals havien de seguir els amants que entrassin a casa seva i a la de la seva filla²³².

Sembla evident que la comparació amb els filòsofs es basa en el gènere textual i no en el contingut, doncs si bé fou propi dels filòsofs escriure regles, no sembla haver-ho estat preocupar-se de la urbanitat que requereixen els comensals a l'hora de compartir àpats. Cal, però, prestar atenció en el coneixement que l'hetera posseeix sobre un tipus de text propi dels amants de la saviesa, la qual cosa demostra: primer, que sabia llegir i escriure; segon, que havia llegit regles filosòfiques que li serviren de model per

²²⁹ Ath. XIII 29.

²³⁰ Ath. XIII 29.

²³¹ Ath. XIII 48.

²³² Ath. XIII 48.

escriure'n la seva. Sense dubte, la dona degué estar habituada a les prescripcions de conducta filosòfiques per poder idear i escriure el seu manual de bona educació.

De Gnatena, Mírtíl exposa nombroses respostes²³³, que n'haurien estat registrades per Linceu²³⁴, i que mostren una desimboltura i facilitat de paraula impròpia d'una dona. Les seves contestes ràpides i incisives palesen, d'un costat, la seva intel·ligència; d'altre, una formació de la qual la dona comú n'estava mancada. Gnatena fins i tot és capaç de contestar mitjançant la cita d'uns versos de tragèdia; així, ens ho conta el personatge d'Ateneu:

Andrònic, l'actor tràgic, després d'un certamen, en el que havia obtingut èxit amb *Els epígons*, tenia intenció de celebrar una festa a casa seva i el seu esclau exigí a Gnatena que pagàs les despeses per endavant, a la qual cosa ella replicà: «Maldit esclau, quines paraules has esmentat!»²³⁵.

Heteres i poetes tràgics

Pel que podem deduir dels textos que comentam, tots els homes, la posició econòmica dels quals els ho permetia, mantenien relacions amb heteres. El que passa és que només hi ha referències d'aquelles que en mantingueren amb personatges que, per diferents motius, adquiriren certa fama.

Ateneu ens conta un acudit sobre el comentari que Sòfocles feu a propòsit de l'afecció d'Eurípides a les dones. Diu:

Afeccionat a les dones era també Eurípides el poeta. Per exemple, Jerònim a *Notes Històriques* afirma el següent: «En dir-li algú a Sòfocles que Eurípides era un misògin, Sòfocles responia: «A les tragèdies, per suposat, però quan és al llit és un filògin»²³⁶.

Tampoc Sòfocles, ens diu Ateneu, es privà de caure rendit per l'amor d'una hetera, Teòride, quan ja era un home ancià. Les dificultats que l'avançada edat li devien representar per aconseguir la correspondència de la dona el portaren a escriure un poema de súplica a Afrodita. Diu així:

Escolta'm a mi, que et suplic, Nutricia d'al·lots. Concedeix-me que aquesta dona
desdenyi el llit i l'amor dels joves,
i, en canvi, es delecti en vells de blanques temples,
les forces dels quals s'emboten, però el seu cor desitja amb ardor²³⁷.

²³³ Ath. XIII 47.

²³⁴ Linceu de Samos, autor de comèdies i d'altres obres en prosa segons algunes fonts; d'altres el consideren filòsof peripatètic.

²³⁵ Ath. XIII 47. Quant als versos, *Adespota* fr. 2 Nauk².

²³⁶ Ath. XIII 5.

²³⁷ Ath. 61.

També ens diu Ateneu que Sòfocles, a l'ocàs de la seva vida, s'enamorà de l'hetera Arquipe, a qui deixà com a hereva. I insisteix en la certesa d'aquesta història, per a la qual cosa esgrimeix l'enginyosa contesta que el primer amant de l'hetera donà a algú que li demanà què feia Arquipe: «Com les òlibes es posa sobre una tomba»²³⁸

Heteres i comediògrafs

Pels testimonis d'Ateneu, les heteres degueren ser les reines de la comèdia; la quantitat de comentaris que ens ofereix d'un gran nombre d'heteres i de les comèdies de les que en foren personatges ens donen una idea de la forta presència que aquestes dones tingueren als textos més desvergonyits de la literatura grega.

Gnatena i Dífil de Sinope

De tots és sabut que la dona grega no anava al teatre. Però Gnatena devia conèixer bé les obres, amant com era de Dífil de Sinope²³⁹, a qui no es privà tampoc de llançar-li les seves agudeses. Entre les anècdotes recollides pel poeta Macó²⁴⁰ sobre Gnatena n'hi ha una en la que l'hetera se'n riu de les obres del seu amant, concretament de la fredor dels seus pròlegs, amb els que la dona afirma refredar el vi²⁴¹. Per la seva part, Linceu de Samos, a la seva obra *Fets Memorables*, conta com Gnatena fa befa del fracàs de Dífil en un certamen dramàtic, mitjançant una de les seves dites enginyoses²⁴².

Heteres i artistes

Les fonts revelen que moltes heteres d'extraordinària bellesa treballaren com a models d'artistes. Vegem-ne com a exemple alguns dels casos més documentats, com ho són el de Friné i el de Teodota; també ens consta el de Laide.

Friné i Praxíteles

L'habilitat lingüística que hem observat en Friné sens dubte tenia a veure amb la seva intel·ligència, de la que Pausànies ha deixat testimoni en relatar-nos la manera en què la dona es fa amb l'Eros de Praxíteles:

²³⁸ Ath. XIII 61.

²³⁹ Poeta de la segona meitat del segle IV aC. Les seves obres són considerades de transició entre la Comèdia Mitjana i la Comèdia Nova.

²⁴⁰ Macó, poeta còmic de la Comèdia nova és també autor d'una obra titulada *Anècdotes*, d'on sembla que en provenen totes les que ens exposa Ateneu.

²⁴¹ Ath. XIII 43.

²⁴² Ath. XIII 46.

Un dia, quan Friné li demanà la més formosa de les seves obres, diuen que accedí a donar-li a l'instant, però que no volgué dir quina li semblava més bella. Aleshores, un esclau de Friné entrà corrent i li digué que la majoria de les obres de Praxíteles s'havien perdut per haber-se incendiat casa seva, però que no tot havia desaparegut. Praxíteles de seguida corregué fora i digué que no li quedava ja res si les flames havien arribat al sàtir i a l'Eros.

Finé li va dir que estigués tranquil, doncs no havia succeït res greu, i que, sorprès per aquesta estratagema, ja havia reconegut quines eren les més formoses de les seves obres. D'aquesta manera Friné elegí l'Eros²⁴³.

Diverses fonts ens informen, tot i no coincidir en els detalls, d'una estàtua de Friné esculpida per Praxíteles i erigida a Delfos. Mírtíl, el personatge d'Ateneu, ho conta així:

De Friné els veïns feren una estàtua d'or i l'erigiren a Delfos sobre una columna de marbre pentèlic; d'això s'encarregà Praxíteles²⁴⁴.

Diògenes Laerci ens parla de la mateixa estàtua sense anomenar l'escultor²⁴⁵, a diferència de Plutarc, que sí ho fa²⁴⁶; i Alcifró, a una de les seves cartes, fa escriure a Friné aquestes paraules al seu enamorat Praxíteles:

Aconsegueixes que una estàtua de la teva pròpia amant s'alci en un recinte sagrat: estic col·locada enmig d'Afrodita i d'Eros, obres també teves²⁴⁷.

Pel que sembla, fou, en efecte, Praxíteles l'artífex del lloc preferent que ocupava l'estàtua de Friné, com també ho manifesta el testimoni de Plutarc. Això, sens dubte, havia de motivar la gratitud de la dona, tan explícita a la carta. Sigui com fos, el cas és que Friné es mou en un entorn de grandeses, pel que no ens ha d'estranyar que s'oferís a reedificar les murades de Tebes:

Friné era molt rica i prometia envoltar amb murada Tebes, a condició que els tebens escriguessin la inscripció: «Alexandre les enderroca i Friné, l'hetera, les reconstruï»²⁴⁸.

Com si d'una sobirana es tractàs, Friné estava disposada a sufragar les despeses d'una colossal construcció civil, a canvi d'igualar-se amb l'emperador, encara que només fos al rètol.

Mnesàrate, que hauria de convertir-se en «Friné, filla d'Epicles, de Tèspies», ens ha donat suficients mostres del seu afany de majestat, esplendor que aconseguí per molts mitjans propis, si bé el seu amant Praxíteles, en agafar-la com a model per a la seva Afrodita Cnídia –imatge nua de la deessa–, la elevà definitivament als altars, si hem de creure les paraules de Plini:

²⁴³ Paus. I 20.

²⁴⁴ Ath. XIII 59.

²⁴⁵ D. L. VI 60.

²⁴⁶ Plu. *Mor.* VI 401 determinar referència exacta b e?

²⁴⁷ Alciph. IV 1, 1.

²⁴⁸ Segons conta Calístrat en la seva obra *Sobre les heteres*. Ath, XIII 60.

Hi ha obres seves (sic. Praxíteles) a Atenes, al Ceràmic, però la seva Venus està al capdavant, no només de tota la seva producció, sinó de la de tots els artistes del món, i molta gent fa la travessia de Cnido per anar a veure-la. N'havia fet i en va posar a la venda dues de Venus, de les quals una estava vestida. Els habitants de Cos, que havien fet l'encàrrec, s'estimaren més aquesta darrera; de les dues, Praxíteles havia demanat el mateix preu, però a ells els sembla austera i casta l'actitud de la segona. Els de Cnido en compraren la que els altres no havien volgut, la fama de la qual superarà infinitament.

Més tard, el rei Nicomedes volgué comprar-la als de Cnido i prometé pagar la totalitat dels deutes –que n'eren molts– de la seva ciutat. Però ells s'estimaren més aguantar, i no sense raó. És en efecte aquesta estàtua de Praxíteles la que elevà Cnido a la glòria. El temple on es troba està obert per tots els costats, de manera que de qualsevol part hom pot perfectament veure l'estàtua, en el treball de la qual la mateixa deessa hom creu que s'interessà. I, sigui quin sigui l'angle des d'on hom la miri, l'admiració és la mateixa. Segons la tradició, un home se n'enamorà, s'amagà durant la nit, l'abraçà i una taca traï la seva passió²⁴⁹.

La meravellosa Afrodita no deixà indiferent ningú, tal vegada per ser la primera imatge nua de la deessa, o potser per l'exquisida bellesa de Friné que l'escultor sabé transferir al marbre. I és que Praxíteles, com ja sabem, estava profundament enamorat de la seva model, motiu que el portà a fer inscriure aquestes paraules al pedestal d'Eros:

Praxíteles retratà amb perfecció l'Eros que patia,
treguent el model del seu propi cor,
a Friné entregant-me com el meu propi preu. Filtres d'amor llenç
ja no com si llençàs dards, sinó fixant la mirada sobre mi mateix²⁵⁰.

Tot això ens condueix a pensar que fou l'apassionat amor de l'escultor en combinació amb la seva artística destresa i la enlluernant bellesa de Friné allò que feu possible la creació d'algunes de les més belles estàtues de l'Antiguitat, de la que sens dubte, la de Cnido fou la més cèlebre²⁵¹. Clark, en referència a l'Afrodita Cnídia, diu:

Però ningú no negava que l'Afrodita de Cnido fos l'encarnació mateixa del desig físic, ni que aquesta força obscura i irreprimitible fos un element del seu caràcter sagrat. [...] En endavant cap religió sabrà sense dubte assimilar la passió física amb una serenitat, una dolçor i un natural tals que tots els que la contemplaven comprenien que aqueixos instints que compartien amb les bèsties els compartien d'igual manera amb els déus. Fou segurament el triomf de la bellesa; i per als grecs, aquesta no era només l'obra de Praxíteles, ella estava ja present en la seva model, Friné. Friné compartia amb ell el mèrit d'aquests nus admirables amb els que enriquí el món grec²⁵².

²⁴⁹ Plin. *Nat.* XXXVI 20-21. Respecte de la darrera anèdota narrada en aquest passatge, explica en la nota 3 el comentarista A. Rouveret, que tal vegada aquesta història fou inspirada per la nova imatge d'Afrodita nua.

²⁵⁰ Ath. XIII 59.

²⁵¹ Clark, 1969, 133.

²⁵² Clark, 1969, 136.

La inaudita bellesa de Friné ha passat a la història, tal vegada perquè inspiràs el canvi que l'obra de Praxíteles significà en l'evolució de l'escultura grega; no només l'artista amant de l'hetera realitzà el primer nu de la deessa, sinó que introduí allò que més tard hom anomenà la corba praxiteliana, dotant les seves creacions d'un moviment ondulant i sensual, qui sap si inspirat en l'anatomia sinuosa de la seva amada.

Friné i Apel·les

Hem vist com la bellesa de Friné inspirà la sublim escultura de Praxíteles. I pel que llegim a Ateneu, aquest no degué ser l'únic artista que es fixà en les voluptuoses formes de la dona. Ens diu Mítíl:

Friné era certament més bella en les parts del seu cos no visibles. Per això precisament no era fàcil veure-la nua: en efecte, vestia una túnica que la cenyia i no hi anava als banys públics. A les festes Eleusines i a les de Posidó a la vista de tots els vinguts des de qualsevol indret de Grècia, llevant-se el vestit i amollant-se els cabells, s'endinsava a la mar. I prenent-la com a model, pintà Apel·les la seva *Afrodita sorgint de la mar*²⁵³.

Aquest passatge és en veritat revelador quant a la personalitat de Friné, una dona que deixa intuir el seu atractiu cos sota una cenyida túnica, però que no s'exhibeix de manera quotidiana als banys públics. Ella quan es mostra ho fa en gran, és a dir, durant les festes Eleusines, les celebracions religioses més importants d'Atenes, i representant, davant els ulls estupefactes dels assistents, el naixement de la deessa de l'amor en persona: *Afrodita Anadyomene*²⁵⁴.

Laide i Apel·les

L'hetera Laide havia adquirit molta fama per la seva bellesa, superior a la de les altres dones, segons resa una passatge del discurs *Contra Aristàgoras* d'Hiperides que Mítíl cita²⁵⁵. I tanta bellesa no podia passar desapercebuda a un pintor com Apel·les, que es fixà amb ella quan només era una joveneta:

El pintor Apel·les, en veure Laide, quan encara era donzella, mentre traguava aigua de la font de Pirene, i quedar corprès per la seva bellesa, en certa ocasió se l'endugué amb ell a un banquet d'amics. En riure-se'n els companys perquè en lloc d'una hetera havia dut al banquet una

²⁵³ Ath. XIII 59.

²⁵⁴ Es tracta d'un recurrent motiu artístic, com ho demostra la gran quantitat d'obres que el reproduïen. Entre les més famoses cal destacar *El naixement de Venus*, de Botticelli, pintura en la que l'autor, segons els experts, hauria intentat reproduir l'obra d'Apel·les. Així mateix és molt famosa la *Venus Anadyomene* de Tiziano.

²⁵⁵ Ath. XIII 52.

donzella, replicà: «No us sorpreneu, doncs jo us demostraré que ella en menys de tres anys serà una bella dona per a futur delit»²⁵⁶.

La sensibilitat estètica de l'artista no s'equivocava, com ho mostren la quantitat de testimonis que de l'hetera Laide ens parlen. Però Apel·les no fou l'únic pintor que la formosa dona inspirà, ja que

Tan bella era Laide que els pintors anaven a ella per reproduir els pits i el bust d'aquesta dona²⁵⁷.

Heteres i oradors

A jutjar pel que podem llegir al llibre d'Ateneu, els homes grecs en general i els oradors en particular degueren ser d'una gran promiscuïtat. Tot i tenir en compte que la font del de Nàucratis era la comèdia, així com l'exageració d'aquest gènere, en la descripció de les relacions que els oradors mantingueren amb heteres és on observam un major embolic on es barregen les mateixes dones per a diferents homes i moltes heteres per a un únic orador. Tal vegada la professió d'aquests homes els permeté gaudir d'un elevat nivell econòmic, que els obrí fàcilment les portes d'aquestes dones.

Friné i Hiperides

Hiperides, l'orador que advocà en favor de Friné en el seu famós procés per impietat, reconegué que estava enamorat de la seva defensada, segons el testimoni d'Ateneu, no sense abans fer-nos una exposició de diverses relacions que amb heteres mantingué el defensor. Diu així:

En el seu discurs *En favor de Friné* reconeix que estava enamorat d'aquesta dona i que encara no havia cedit en el seu amor en conduir a casa a la susdita Mírrine²⁵⁸.

Segueix amb la més important exposició de fets que sobre Friné conservam, la qual cosa ens permet configurar la identitat d'aquesta dona singular. Vegem alguns passatges significatius:

I es que Hiperides, quan defensava Friné, com sigui que en res aconseguia tenir èxit amb les seves paraules i els jutges semblava estar disposats a condemnar-la, després de conduir-la on tots poguessin veure-la, esquinçar la seva roba interior i deixar els seu pit nu, pronuncià els planys de l'epíleg a la vista d'ella i aconseguí que els jutges sentissin temors supersticiosos i que, perdonant-la amb misericòrdia, no matassin la intèrpret i sacerdotessa d'Afrodita²⁵⁹.

²⁵⁶ Ath. XIII 54.

²⁵⁷ Ath. XIII 54.

²⁵⁸ Ath. XIII 58.

²⁵⁹ Ath. XIII 59.

Respecte de l'esdeveniment de la defensa d'Hiperides, convé comentar dues cartes contingudes al fictici epistolari d'Alcifró que, tot i ser espuri, ens informa sobre els succès, puix, hem de tenir present que aquest autor beu de fonts molt precises: la Comèdia Nova; i la comèdia, si bé n'exagera els trets, parteix sempre de fets coneguts per, així, assegurar-se la comprensió del públic. Al llibre IV "Cartes d'heteres" en trobam una de Bàquide a Hiperides, on la dona manifesta a l'orador l'agraïment de les heteres per la defensa que ha fet de Friné en el seu procés. És tanta la gratitud que parla en aquests termes:

Totes i cada una de nosaltres, les heteres, t'estam tan agraïdes com Friné, doncs, malgrat el plet, que el maldit Èuties ha entaulat, afecta només a ella, això no obstant, el risc ens arriba a totes [...] Tant de bo rebis per la teva generositat bens sense fi ni compte! Tu t'has guanyat a pols una excel·lent amant i nosaltres estam disposades a correspondre't en nom seu. Si arribassis a deixar per escrit la defensa que feres en favor de Friné, aleshores nosaltres, les heteres, t'erigirem, sense cap dubte, una estàtua d'or, en el lloc de Grècia que t'estimis més²⁶⁰.

En la següent carta, Bàquide es dirigeix a Friné per parlar-li de la seva preocupació davant el perill que enfrontava amb motiu de l'acusació d'Èuties, però que, després del desenllaç, és molta la seva satisfacció perquè, no només se n'ha lliurat d'un malvat amant, Èuties, sinó que n'ha aconseguit un altre d'excel·lent, Hiperides. Així mateix, se n'alegra de la celebritat que ha aconseguit gràcies al judici, que l'ha feta famosa a tota Grècia. Bàquide aconsella a Friné que no accedeixi als nous requeriments que, sense dubte, rebrà d'Èuties i que, en canvi, es presti a omplir d'atencions a Hiperides, qui amb seguretat les espera com a mostres d'agraïment. La missiva acaba amb un singular consell:

Estimada amiga, no ens causis perjudici a nosaltres, les heteres, ni contribueixis –accedint a les peticions d'Èuties– a que es pensi que Hiperides actuà erròniament en defensar-te. Tampoc donis orella a aquells que afirmen que si no haguessis mostrat els teus pits després d'haver obert el teu vestit, de res no hauria servit el defensor. Doncs n'era necessària la defensa, perquè aquest mateix gest resultàs escaient²⁶¹.

Segons les paraules de Bàquide, no fou Hiperides qui desvetllà els encants de Friné, sinó ella mateixa, encara que, com de manera molt clara assenyala, sense la defensa de l'orador aquell gest no hauria tingut el mateix efecte. Hem d'entendre, doncs, que la combinació de la defensa d'Hiperides amb l'exuberant bellesa de la dona aconseguí commoure els jutges, que l'absolgueren.

²⁶⁰ Alciph. IV 3, 1-3.

²⁶¹ Alciph. IV 4, 4.

Mírtíl explica que després del que succeí al judici de Friné, per evitar escenes similars, la llei prohibí que els defensors es planyessin i que els judicis fossin públics. Això indica que els membres del tribunal es saberen vulnerables davant la maniobra que escenificaren defensor i acusada, possiblement en connivència²⁶². També Mírtíl ens diu que el poeta còmic Prosidip escriví a *l'Efèsia* aquestes coses:

Friné fou en un temps la més il·lustre de les nostres
heteres, amb molt. I encara que siguis massa jove
per recordar aquells temps, hauràs sentit parlar del seu judici.
Si bé semblava haver causat greus mals a la vida dels demés,
captivà el tribunal dels heliastes per salvar la seva pròpia vida,
i, agafant una per una les destres dels jutges,
amb llàgrimes salvà amb prou feines la seva vida²⁶³.

Sigui com fos, no hi ha cap dubte que al famós judici tingué lloc una representació tan efectiva que, a més a més d'aconseguir l'absolució, tingué un gran ressò social de qual se'n féu càrrec la Comèdia Nova.

Mírrine, Aristàgora i Fila, i Hiperides

A jutjar pels testimonis d'Ateneu, no hi ha cap dubte que l'orador Hiperides era molt propens als plaers de l'amor:

I l'orador Hiperides, després d'expulsar el seu fill Glaucip de la casa paterna, prengué amb ell Mírrine, l'hetera més cara, i a aquesta la mantenia en la ciutat, mentre en el Pireu feia el que calia amb Aristàgora, i amb Fila a Eleusis, a qui, havent-la comprat per molts diners, la va fer lliure i la retingué amb ell, i després àdhuc li concedí ser la senyora de la casa, segons conta Idomeneu²⁶⁴.

Pel que veiem, no només mantenia relacions amb heteres, sinó també amb prostitutes, com sembla ser el cas de Fila, ja que el detall de la compra ens fa pensar que fos una esclava explotada a un prostíbul; i pel preu que en pagà devia ser molt útil pel negoci.

L'acció de comprar una esclava sexual no és un cas aïllat, com ho demostren altres referències a fets similars²⁶⁵. De fet, el mateix Ateneu ens diu més endavant que Nicàreta, Metanira, Antia, Estràtola, Aristoclea, Fila, Istmíade i Neera eren totes esclaves de Casio de la Èlide²⁶⁶. Demòstenes, que al seu famós discurs *Contra Neera* ens parla del mateix cas amb algunes variacions, explica de manera clara la possibilitat

²⁶² Pérez-Prendes, 2005, 33-46.

²⁶³ Ath. XIII 60.

²⁶⁴ Ath. XIII 58.

²⁶⁵ D. *Contra Neera* 19-20.

²⁶⁶ Ath. XIII 65.

de manumissió que tingueren les esclaves sexuals, prèvia compra de qualcú. Amb aquests testimonis podem comprovar com algunes dones que s'establiren posteriorment com a heteres procedien d'un nivell més baix de l'àmbit del comerç carnal, però que gràcies a les seves habilitats pogueren assolir la llibertat.

Quant a Mírrine, l'hetera més cara, després ens diu Ateneu que era sàmia i que la tingué amb ell el rei Demetri, amb qui compartia reialesa encara que sense corona²⁶⁷.

Metanira i Isòcrates

El fragment que a continuació citam és prou explícit quant a la barreja a la que al·ludíem abans:

Però també Isòcrates, el més pudorós dels oradors, tenia a Metanira com a amant i concubina, segons conta Lísias a les seves *Cartes*. Demòstenes, en el discurs *Contra Neera*, diu que Metanira era l'amant de Lísias. Per la seva banda, a Lísias l'havia seduït l'hetera Làgide, de qui escriví un encomi l'orador Cèfal, com també Alcídamant d'Elea, deixeble de Gòrgies, escriví en persona un elogi de l'hetera Naide²⁶⁸.

Leme i Estratocles

També

Estratocles l'orador tenia com a amant l'hetera de sobrenom Leeme, l'anomenada Perorama i Didràcmon, pel fet que visitava a qui la desitjava pel preu de dos dracmes, segons conta Gòrgies a la seva obra *Sobre heteres*²⁶⁹.

Nicàreta i Estèfano

Com hem vist, Nicàreta està inclosa en la llista d'esclaves propietat de Casio de la Êlide, però després Mítil ens diu que:

Nicàreta l'hetera era l'amant de l'orador Estèfano²⁷⁰.

Hetera anònima i Demòstenes

Com no podia ser d'una altra manera, també es relacionà amb heteres l'autor del famós passatge que descriu les diferents funcions de les tres classes de dones que tenien els homes grecs. Ateneu ho conta així:

Hom comenta que l'orador Demòstenes també tingué un fill d'una hetera. Certament ell mateix en el discurs *Sobre l'or* conduí els seus fills davant els tribunals per a, pel seu mitjà, rebre

²⁶⁷ Ath. XIII 64.

²⁶⁸ Ath. XIII 62.

²⁶⁹ Ath. XIII 70.

²⁷⁰ Ath. XIII 65.

compassió, sense la companyia de la mare, tot i que els que són jutjats tenen el costum de presentar davant els tribunals les seves dones. Però ho feu per vergonya, per evitar la calúnnia. Desenfrenat era l'orador en els assumptes amorosos, segons afirma Idomeneu. [...] Segons la tradició, era malgastador en qüestió de menjar, de joves i de dones. Per això també el seu secretari digué en una ocasió: «Què podem dir sobre Demòstenes? Doncs el que havia guanyat aquell durant un any, una sola dona en una sola nit ho consumia»²⁷¹.

Pel comentari que acabam de llegir, podem veure que mantenir relacions amb heteres no estava a l'abast de tothom. La fama de Demòstenes alguna relació devia guardar amb els guanys derivats de la seva feina que, pel que veiem, gastava alegrement en tota casta de plaers, entre els que es trobava la companyia d'una hetera.

Hetera anònima i Demades

Sabeu també que l'orador Demades tingué el seu fill Dèmeas d'una hetera flautista²⁷².

Heteres i polítics

Els polítics, reis i homes d'Estat tampoc no es privaren dels plaers físics i espirituals que proporcionaren les heteres, si hem de creure les xafarderies que Ateneu vessa dins la seva obra. Aquí ens detrendrem només en els casos més significatius.

Aspasia i Pèricles

La font més important per conèixer la relació que uní Aspàsia i Pèricles la constitueix les *Vides paral·leles* de Plutarc, en concret, el capítol dedicat al famós polític atenenc. La primera referència a la dona la trobam en la narració de l'expedició a Samos que, segons l'autor, Pèricles, per complaure Aspàsia, hauria organitzat l'atac a Samos, remisa com es mostrava aquesta *polis* per acabar la guerra que l'enfrontava des de feia temps amb Milet. I a causa del fort ascendent d'Aspàsia sobre Pèricles, diu Plutarc:

Seria especialment oportú plantejar-se aquí a propòsit d'aquesta dona amb quina art o influència tan gran aconseguí conquerir els responsables de la política i brindà als filòsofs no dolents ni pocs motius per parlar-ne.

Segons l'opinió general era d'origen milesi, filla d'Axioc. Diuen que a imitació de Targèlia, una antiga dona jònia, seduí els homes més poderosos. [...] Quant a Aspàsia alguns diuen que fou tractada per Pèricles, perquè la considerava dona sàvia i entesa en política. Doncs també Sòcrates la freqüentava a vegades amb els seus amics i els seus íntims l'hi portaven llurs dones per

²⁷¹ Ath. XIII 63.

²⁷² Ath. XIII 61.

escoltar-la, encara que no dirigia un negoci digne i honrat, sinó que formava heteres dedicades a la prostitució²⁷³.

La ambigüitat de les paraules de Plutarc no ens permet discernir el motiu pel qual algunes dones, per voluntat dels seus marits, anaren a escoltar Aspàsia. Una lectura ràpida condueix a interpretar que la causa es trobava en la saviesa i la formació política de la milèsia; però si tenim en compte el nul interès que la societat grega mostrà per l'educació de les seves dones, i encara afegim que entendre de política no tenia cap sentit per a una dona que tanmateix no podia participar en assumptes públics, pensam que tal vegada l'objectiu dels homes que portaren les seves esposes a escoltar Aspàsia no fou altre que el que aprenguessin arts amatòries.

Si en realitat existí l'escola d'heteres regentada per Aspàsia, hi ha moltes probabilitats perquè el programa d'estudis dissenyat per aquesta dona excepcional fos més ampli del que hom pogués pensar. I qui sap si no fou una estratègia pensada per enganyar els homes i aconseguir així que li'n fiassin llurs esposes.

Prossegueix Plutarc:

Al *Menèxen* de Plató, encara que en la seva primera part està escrit en to de broma, almanco hi ha aquesta notícia històrica: que la dona estava relacionada amb molts atenesos per la seva competència retòrica. Això no obstant, sembla que més bé fou de tipus amorós l'afecte de Pèricles per Aspàsia²⁷⁴.

Segons això, tot i que la relació que Aspàsia mantingué amb altres homes fos per la seva habilitat retòrica, no seria aquest el motiu que la vinculà amb Pèricles. L'amor sembla que fou el motiu que els uní, del qual el polític no n'estalvià manifestacions. Diu Plutarc:

Ell (sic. Pèricles) prengué Aspàsia i l'amà extraordinàriament. Segons diuen, en sortir-hi i entrar-hi, de tornada de l'àgora, cada dia la saludava amb una besada²⁷⁵.

El testimoni de Plutarc continua amb una sèrie de cites de comèdies, on Aspàsia és presentada com a meuca i el fill que tingué amb Pèricles com a bastard²⁷⁶.

No és un cas aïllat que la dona d'un polític sigui el blanc de les burles i crítiques dels detractors del seu home. En aquest sentit, Aspàsia hagué de patir també tota casta d'atacs. Ja hem vist que la culpaven de la campanya contra Samos, i de la mateixa manera molts li atribuïren la culpa, compartida amb Pèricles, de l'enfrontament

²⁷³ Plu. *Per.* XXIV 2-5.

²⁷⁴ Plu. *Per.* XXIV 7.

²⁷⁵ Plu. *Per.* XXIV 8-9.

²⁷⁶ Plu. *Per.* XXIV 9-10.

d'Atenes i Mègara. Els següents versos de la comèdia d'Aristòfanes els *Acarnesos*, citats per Plutarc i per Ateneu, tenen a veure amb aquest fet:

A la barjaula Simeta, anaren a Mègara
uns joves i la raptaren ebris amb la còtila.
I després els megaresos, excitats pel dolor,
raptaren a canvi dues meuques d'Aspàsia²⁷⁷.
I amb això esclatà el començament de la guerra
per a tots els grecs, a causa de tres bagasses²⁷⁸.

Cinulc, el personatge d'Ateneu que encarna un filòsof cínic, amb l'excusa dels mateixos versos del comediògraf, diu:

També Aspàsia, la socràtica, importava gran quantitat de dones formoses, i Grècia quedà plena de les seves heteres, com el divertit Aristòfanes assenyala de passada, en dir de la guerra del Peloponesi que Pèricles avivà el seu terrible caràcter pel seu amor vers Aspàsia i les esclaves que li arrabassaren els megaresos²⁷⁹.

Després serà Mírtill qui parlarà de Pèricles i d'Aspàsia en aquests termes:

L'olímpic Pèricles, segons diu Clearc al llibre primer de les seves *Històries d'amor*, ¿per ventura no fou per culpa d'Aspàsia –no la més jove, sinó la que fou contemporània del savi Sòcrates–, per qui contorbà tota Grècia, malgrat que ell hagués adquirit tan gran reputació de sagacitat i de poder polític? [...]. Antístenes el socràtic afirma que, quan s'enamorà d'Aspàsia, dues vegades al dia entrava i sortia de casa seva per a saludar-la; i en una ocasió en què fou acusada d'un càrrec d'impietat, plorà més, mentre parlava en la seva defensa, que quan perillava la seva vida i la seva hisenda²⁸⁰.

Les fonts deixen al menys una cosa clara: que la comèdia se'n feu ressò de les males llengües que atribuïren a Aspàsia la culpabilitat de diversos conflictes bèl·lics d'Atenes. Les enveges que degué despertar un polític brillant com Pèricles, trobaren en el seu amor per l'hetera un camp adobat per on atacar-lo. Així no és d'estranyar que hom conti que la milèsia importava dones formoses, que educava per a explotar-les per tota Grècia com a prostitutes, i que el rapte d'un parell d'aquests pupil·les d'Aspàsia fos el motiu de la guerra contra Mègara. Si l'èxit de Pèricles va estimular la maledicència, que no havia d'excitar el triomf social d'una dona estrangera que, establida a Atenes, va unir la seva vida al polític més prestigiós alhora que gaudí de l'amistat dels intel·lectuals més importants, entre els que podem destacar, entre d'altres, Sòcrates, Anaxàgores i Eurípides. També en aquesta línia interpretativa pensam que cal entendre l'acusació

²⁷⁷ Fins aquí la cita de Plutarc, *Vides Paral·leles*, "Pèricles" XXX 4. Aristòfanes *Acarnesos* 524-527.

²⁷⁸ Ath. XIII 25; Aristòfanes *Ach.* 524-529.

²⁷⁹ Ath. XIII 25.

²⁸⁰ Ath. XIII 56.

d'impietat de la que Aspàsia fou objecte, segons hem llegit al testimoni d'Ateneu i del que també en dona compte Plutarc²⁸¹, qui diu així mateix que Pèricles la defensà i que:

Implorà el seu perdó, vessant en veritat per ella moltes llàgrimes durant el judici, com diu Esquines, i suplicant-ne als jutges²⁸².

De fet, Aspàsia és acusada pel comediògraf Hermip i entre els càrrecs que l'imputava afegia el de rebre en secret dones lliures que anaven a tenir cites amb Pèricles²⁸³. Curiosament, es tracta d'una denúncia idèntica a la que feren de Fídies²⁸⁴, amic del polític. Aquesta coincidència sembla mostrar l'origen espuri d'uns fets més aviat gestats en una ment esbojarrada per l'enveja i el recel que no en la honrada preocupació per la moral pública.

Teodota, Damasandra i Medòntide d'Abido, i Alcibiàdes

Els testimonis no només ens parlen de la bellesa de les heteres; també Alcibiàdes ha passat a la posteritat com un dels homes més formosos que habità la Grècia antiga, de qui se n'enamoraren homes i dones de tota condició. De tots és conegut l'interès de Sòcrates pel bell efebus; també Axioc, n'estava enamorat, segons conta Ateneu:

Alcibiàdes el bell, de qui un poeta còmic digué:

Alcibiàdes el delicat, oh terra i déus,

a qui Lacedemònia desitja arrestar per adúlter,

encara que era amat per l'esposa d'Agis²⁸⁵ anava de bauxa a les portes de les heteres i deixava de banda les dones lacònies i ateneses. Així, enamorat de nom, festejava Medòntide d'Abido i en navegar a l'Helespont en companyia d'Axioc, que estava enamorat de la bellesa d'Alcibiàdes, segons conta l'orador Lisias en el seu discurs en contra seva, li'n feu partícip dels plaers²⁸⁶.

La tradició li atribueix a Teodota haver estat l'amant del bell Alcibiàdes, a qui acompanyà a les seves campanyes i a qui feu enterrar en ser assassinat a Frígia. Així ho conta Ateneu:

Alcibiàdes sempre tingué al seu voltant dues heteres, Damasandra, la mare de la Laide més jove, i Teodota. Aquesta darrera, després de morir ell, víctima de la maquinació de Farnabaço, s'ocupà del seu enterrament en l'aldea de Melisa de Frígia²⁸⁷.

Pel que sembla, la vida en comú d'Alcibiàdes i Teodota fou molt atzarosa, però Teodota fou sempre lleial al seu amant i l'única acompanyant en les seves exèquies²⁸⁸.

²⁸¹ Plu. *Per.* XXXII 1.

²⁸² Plu. *Per.* XXXII 5.

²⁸³ Plu. *Per.* XXXII 1.

²⁸⁴ Plu. *Per.* XIII 15.

²⁸⁵ Segons el testimoni de Plutarc, mentre el rei Agis estava en campanya militar, Alcibiàdes seduí la seva esposa Timea, amb qui tingué un fill. "Alcibiades" XXIII 7.

²⁸⁶ Ath. XIII 34.

²⁸⁷ Ath. XIII 34.

Heteres i filòsofs

Les relacions entre heteres i filòsofs configuraven una forma de vincle habitual a les *poleis* gregues. Si bé és cert que mantenir contacte amb heteres era costum dels homes grecs que gaudien d'una posició social que els ho pogués permetre, també ho és que l'afinitat entre aquestes dones i aquells que es dedicaven a filosofar era molt comuna.

Així, la familiaritat entre heteres i filòsofs estan a l'ordre del dia en els testimonis que ens transmeten Diògenes Laerci i Ateneu de Nàucratis en les seves respectives obres *Vides dels filòsofs il·lustres* i “Sobre les dones”, llibre XIII de *La cena dels erudits*.

Teodota i Sòcrates

Ateneu recorda les paraules de Xenofont als seus *Records de Sòcrates*, tot i ser el text al que al·ludeix ben diferent. Diu Mírtíl a propòsit de Sòcrates i Teodota:

Quan algú digué que era molt formosa i que tenia un pit amb més poder que qualsevol discurs, digué Sòcrates: «Hem d'anar a veure aqueixa dona, doncs és cert que hom no pot jutjar la bellesa de nom»²⁸⁹.

Queda clar que, en sentir Sòcrates allò que algú deia de la dona, tot d'una volgué anar a veure-la, i cap a casa seva s'encaminà el filòsof i els seus acompanyants. Segons el relat de Xenofont²⁹⁰, la trobaren que posava per a un pintor i es quedaren a contemplar l'escena. Quan l'artista acabà, Sòcrates inicia un dels seus típics jocs dialèctics i demana als seus companys si eren ells els que s'havien de mostrar agraïts a Teodota per haver-los permès contemplar-la o si, en canvi, era ella qui hauria d'agrair-los que la contemplassin. En convenir que era la dona la que en sortia guanyant, ja que era la beneficiària de les lloances i dels possibles admiradors que es derivassin dels comentaris que sobre els seus encants sense dubte en farien, i sobretot perquè a ells els pertocava patir el desfici produït per no poder tocar allò que havien contemplat i que ja tant desitjaven, la mateixa dona conclou el tema i diu que, de ser així com diuen, en efecte, és ella la que hauria d'agrair-los la contemplació.

Aquesta manera d'acceptar sense rèplica la reflexió de Sòcrates denota varies coses: una, que el bon judici de la dona admet la lògica contundent de l'exposició del filòsof; dos, que no vol perllongar el tema de la gratitud perquè està interessada en tractar amb Sòcrates altres afers més productius: i, tres, que no vol incomodar el visitant per impedir que s'allunyi sense haver-li tret allò que esperava aconseguir-ne.

²⁸⁸ Luri, 2004, 41.

²⁸⁹ Ath. XIII 54.

²⁹⁰ X. *Mem.* III 11, 2.

Prossegueix Xenofont:

En aquest moment, en veure que ella anava molt ricament abillada i que la seva mare estava al seu costat amb un vestit i unes gales poc comuns, i a més a més moltes serventes de bon aspecte i molt arreglades, i encara més, una casa equipada sense mirar prim les despeses, digué Sòcrates:

— Dignes-me, Teodota, tens terres?

— No.

— Tens, aleshores, una casa que et produeixi rendes?

— Tampoc no tinc casa.

— Tindràs almanco gent assalariada?

— Tampoc no tinc assalariats.

— Aleshores, d'on treus els teus ingressos?

— Si algun amic està disposat a ajudar-me, aquest és el meu mitjà de vida.

— Per Hera!, Teodota, formós capital: molt millor tenir un ramat d'amics que tenir-lo d'ovelles, de cabres o de vaques. Però t'entregues a l'atzar, a veure si un amic et voleteja com una mosca, o tu personalment t'enginyes d'alguna manera?

— Com podria jo trobar-ne algun enginy?²⁹¹

Aquí veiem que Teodota viu com una gran senyora gràcies a la generositat dels seus benefactors. Així mateix, obsevam de bell nou la independència de l'hetera per elegir-los amb tota llibertat a la vegada que, com bé assenyala Mossé, «la possibilitat de gaudir de rendes de bens seents –la qual cosa és clar que indica l'existència a Atenes d'heteres nascudes de pares atenesos–, d'una casa o d'un taller d'esclaus»²⁹². A més a més, cal destacar que, com és habitual a les escenes d'heteres, hi està present la mare, però no el pare, ni el germà ni, com es d'esperar, l'espòs. Això demostra que les heteres no estan sotmeses a l'empara de cap *kyrios*. Tampoc ha de passar-nos desapercebuda la fingida ingenuïtat de la dona, que demana a Sòcrates explicacions sobre quin enginy li resultarien més útils per aconseguir amics que la mantinguin. I és que no hi ha dubte de la gran saviesa que posseeix al respecte, puix la descripció de casa seva i del parament la delaten. En qualsevol cas, Sòcrates no desaprofitarà l'ocasió de jugar amb la seva interlocutora, tal vegada per aconseguir quelcom més que un simple entreteniment conversacional, encara que només fos la llibertat de visitar-la a voluntat, doncs, segons sembla, hi assistia amb assiduïtat a contemplar la dona mentre posava²⁹³. Així, ambdós s'endinsen en la màgia del diàleg: l'un, per exposar les teories cinegètiques que l'hetera haurà de desenvolupar si de veritat vol caçar bons amics; l'altra, per representar el paper

²⁹¹ X. *Mem.* III 11, 4-5.

²⁹² Mossé, 2001, 74.

²⁹³ Luri 2004, 40.

candorós de la innocència que es deixa assessorar per un home savi. A l'exposició que li fa Sòcrates ella pregunta d'aquesta manera:

- M'aconselles aleshores que també jo m'ordeixi un parany semblant?
- [...]
- I amb quin d'aquests artificis podria jo caçar amics?
- [...]
- Però quina classe de xarxes tinc jo?
- [...]
- No, per Zeus!, digué Teodota, jo no m'enginy amb cap d'aqueixes maneres.
- [...]
- I com podria jo infondre desig del que tinc?
- [...]
- I com podria jo convèncer-te?²⁹⁴.

Totes aquestes melindroses intervencions retraten de manera magistral la nostra hetera, que juga amb mauleria fingida a seduir Sòcrates. L'actitud del filòsof tampoc no desmereix la representació, ja que interpreta amb la seva desimboltura habitual un paper molt precís encaminat a guanyar-se l'acceptació de la dona. De tots és coneguda la parquedat socràtica, pel que no seria la seva fortuna allò que li obriria les portes de Teodota. Per això, el filòsof, fent gala de la ironia que el caracteritza, a més a més de presentar-se com un home ocupat en múltiples assumptes públics i privats, quan tota Atenes coneixia el seu oci proverbial, simula coneixements màgics capaços d'atreure les persones. Finalment, amb una apoteosi d'ironia, acaba el seu parlament amb la fórmula que les heteres utilitzaven quan no els era de grat atendre qualcú que les requeria.

Sòcrates, un home que es deixava seduir abans pels encants dels efebus que per dones formoses, es troba fascinat davant Teodota. Teodota, una hetera, comparteix un llarg diàleg amb el filòsof més hàbil en aquestes pràctiques. Ambdós representen una farsa digna de dues intel·ligències amb ganes de divertir-se. I no és fàcil trobar-nos un Sòcrates que perdi el seu temps parlant amb algú que no li porti res, quan no, el plaer d'un joc dialèctic.

Però és que Teodota no era una dona convencional, com podem deduir de les paraules que Xenofont li dedica:

Hi havia aleshores a Atenes una formosa dona anomenada Teodota, que alternava amb qui era capaç de convèncer-la. Un dia la mencionà un dels presents, dient que la seva bellesa superava

²⁹⁴ X. *Mem.* III 11 7-15.

tota ponderació, assegurant que els pintors anaven a casa seva per pintar-la i que ella els mostrava del seu cos allò que li convenia²⁹⁵.

Aquest passatge és molt il·lustratiu, car ens situa davant d'una dona d'atributs gens menyspreables: posseïdora d'intel·ligència i d'una bellesa indescriptible, exerceix de model d'artistes; dominadora de les situacions, mostra del seu cos allò que li convé i elegeix amb total llibertat les seves relacions. Ens trobam, doncs, davant d'una altra dona lliure que pren les seves decisions en benefici propi.

Aspàsia i Sòcrates

Per a les relacions entre Aspàsia i Sòcrates, hi ha diverses i contràries opinions. Mentre que Antonio Tovar posa en dubta la historicitat d'aquestes relacions, A. E. Taylor manté que entre ambdós no només hi hagué coneixement, sinó que existí una relació de mestratge per part de l'hetera; d'aquesta manera, Aspàsia hauria pogut influir en les opinions del seu deixeble, especialment en les referides a la igualtat entre dona i baró²⁹⁶. Al *Menèxen*, Plató posa aquestes paraules en boca de Sòcrates:

En efecte, Menèxem, res d'estrany no hi ha en què jo també sigui capaç de parlar, doncs casualment tinc per mestra una dona molt experta en la retòrica, que precisament ha format molts altres excel·lents oradors i un en particular, que sobresurt entre els de Grècia, Pèicles, fill de Xàntip²⁹⁷.

Menèxen endevina tot d'una que la dona de la que parla Sòcrates no és altra que Aspàsia, la milèsia companya de Pèicles.

De manera aïllada, el comentari de Sòcrates podria semblar un reconeixement de la dona que ha ensenyat tants bons oradors, però dins el context interpretatiu del diàleg, sabem que la ironia socràtica està al servei de la crítica de la retòrica, en tant que instrument per confegir discursos persuasius i, per això, eina indispensable de la democràcia. Això podria fer pensar que el que fa Sòcrates és posar en possessió d'una dona un coneixement que no només no li mereix cap respecte, sinó que critica obertament. Però no sembla ser aquest un comportament propi del filòsof atenès, que atribueix a la saviesa d'una dona, Diotima, tot el que ell sap sobre l'amor.

En opinió d'Amalia González «Plató situa una dona (Aspàsia) pronunciant un discurs i utilitza activitats pròpies de les dones (cuina i cosmètica) per il·lustrar en què consisteix la retòrica amb la finalitat que aquesta resulti desqualificada d'una manera més rotunda,

²⁹⁵ X. *Mem.* III 11, 1.

²⁹⁶ Amàlia González, 1999. 30. A. Tovar (1984): *Vida de Sócrates*, Madrid: Alianza. p. 45. A. E. Taylor (1980): *El pensamiento de Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económico. p. 127.

²⁹⁷ Pl. *Mx.* 235e.

mostrant que no és més que una prolongació en el terreny públic d'aquelles tasques reservades a les dones a la casa»²⁹⁸.

Per a Cantarella²⁹⁹ no hi ha dubte que Sòcrates admirava Aspàsia, sobretot les seves idees sobre el matrimoni, segons es desprèn de la resposta que dona en ser interrogat sobre si un home ha d'atribuir-se el mèrit de tenir una bona esposa; Sòcrates contesta invitant el seu interlocutor a que li ho demani a Aspàsia, en tant que ella sabia molt més sobre aquest assumpte³⁰⁰.

Laide i Aristip

Segons l'extensa informació sobre heteres que Mítil aporta en la conversa que recrea Ateneu, Hermesianacte de Colofó, inspirat per una tal Leoncio, de la que n'era amant, hauria escrit tres llibres d'elegies el tercer del qual estava dedicat a assumptes amorosos. Doncs bé, Mítil en recita un bon fragment al final del qual podem llegir:

I a l'home de Cirene l'expulsà més enllà de l'istme
el desig terrible, quan s'enamorà de Laide d'Apidané
l'agut Aristip. Rebutjà tota xerrada
amb la seva fuga i portà una vida menyspreable³⁰¹.

També Diògenes Laerci arreplega comentaris sobre la relació d'Aristip i l'hetera Laide:

Tenia relacions amb l'hetera Lais, segons conta Soció al segon llibre de les seves *Successions*. A aquells que li ho censuraven els digué: «Jo la tinc a ella, però no ella a mi. Perquè el millor és el dominar i no ser sotmès als plaers, no l'abstenir-se'n»³⁰².

Així mateix, Ateneu ens dona més detalls d'aquesta relació entre Aristip i Laide, amb la qual diu que passava cada any dos mesos a Egina durant el festival de Posidó³⁰³. Aquest fet li valgué les crítiques del pitagòric Hicetas, qui li recriminà els doblers que li donava a Laide mentre ella es rebolcava de franc amb Diògenes el ca. Aristip li contestà d'aquesta manera:

Jo mantinc amb molts diners Laide, per gaudir-ne jo mateix, no per prevenir que un altre no ho faci³⁰⁴.

Diògenes de Sinope, que pel que veiem també mantenia relacions amb la mateixa dona, li digué:

²⁹⁸ Amàlia González, 1999. 37.

²⁹⁹ Cantarella, 1996, 94.

³⁰⁰ X. *Oec.* III 14-15.

³⁰¹ Ath. XIII 71.

³⁰² D. L. II 74-75.

³⁰³ Ath. XIII 55.

³⁰⁴ Ath. XIII 55.

Aristip, tu cohabites amb una meuca comú, de manera que fes-te cínic com jo o deixa-ho córrer³⁰⁵.

Amb aquest comentari sembla que Diògenes es vulgui atribuir, en tant que cínic, l'exclusivitat de les relacions amb heteres, la qual cosa estaria en coherència amb la seva oposició al matrimoni³⁰⁶.

Però tornem a la resposta d'Aristip, que pel que podem veure en té per a tothom:

«No et sembla fora de lloc, Diògenes, habitar una casa on abans hi habitaren d'altres?», «Doncs no», contestà. «I que et sembla navegar en una nau en la que molts ho han fet?» «Tampoc això» –contestà. «Així doncs, d'aquesta manera tampoc no està fora de lloc estar amb una dona de la que molts se n'han servit»³⁰⁷.

Aquesta mateixa anècdota la narra també Diògenes Laerci, atribuint la crítica a un personatge anònim en lloc de fer-ho al filòsof cínic.

La relació que existí entre Laide i Aristip degué de tenir la seva importància, puix entre els llibres que el doxògraf li atribueix, n'hi ha uns quants dedicats a l'hetera que fou la seva amant³⁰⁸. Tot i així, el cirenaic, com hem vist, feia gala de la seva llibertat, una independència que no tingué inconvenient en proclamar quan:

En una ocasió que entrava a la casa d'una hetera, com un dels al·lots que l'acompanyaven es ruboritzàs, digué: «No és lleig entrar-hi, sinó no poder sortir-hi»³⁰⁹.

En qualsevol cas, que Laide fou una dona excepcional es fàcil deduir-lo de les diferents atribucions que diversos autors fan del seu origen. Ja hem vist que Hermesianacte la fa natural d'Apidané, nom arcaic del Peloponesi; Ninfòdor de Siracusa, l'historiador Timeu i Polemó asseguren que Laide procedeix d'Hicara, una ciutat de Sicília; Estratis i Pausànias diuen que era coríntia. Polemó també afirma que fou assassinada per unes dones en Tessàlia, a conseqüència d'enveja i gelosies, copejant-la dins un temple d'Afrodita. La seva tomba tenia aquest epigrama:

Hi hagué un temps en què Grècia, orgullosa i invencible en força
fou sotmesa per la bellesa, igual a la d'una deessa,
de Laide. Li'n donà la vida Eros, la crià Corint;
i jau a les cèlebres planícies de Tessàlia³¹⁰.

En efecte, segons Pausànias,

Hi ha també un altre sepulcre a Tessàlia que hom diu que és de Laide: efectivament, també va estar a Tessàlia quan s'enamorà d'Hipòstrat. Hom diu que era originàriament d'Hicara a Sicília i

³⁰⁵ Ath. XIII 55.

³⁰⁶ «Elogiava aquells que es disposaven a casar-se i no es casaven» D. L. VI 29.

³⁰⁷ Ath. XIII 53.

³⁰⁸ D. L. II 84.

³⁰⁹ D. L. II 69.

³¹⁰ Ath. XIII 54.

que, quan era nina, fou feta presonera per Nicias i els atenesos i, venuda a Corint, avantatjà en bellesa a les heteres d'aquell temps i fou tan admirada entre els corintis, que ells reclamen encara Laide com a seva³¹¹.

Laide i Diògenes

Pel que hem vist, Diògenes de Sinope mantenia relacions sexuals amb l'hetera Laide. Hi ha, però, una qüestió que ens ha cridat l'atenció. Els passatges que ens parlen de l'hetera transmeten la idea d'excepcionalitat d'aquesta dona, sobretot en termes de bellesa. Per això, ens és difícil imaginar-nos Laide realitzant l'acte sexual per terra a qualssevol racó d'Atenes; tampoc entendríem com Diògenes hauria pogut pagar una hetera que, a jutjar per les paraules d'Aristip, sortia molt cara. Aquest dubte, però, l'aclareix Ateneu, quan diu:

En un temps, Laide, rivalitzant amb Friné, tingué una gran torba d'amants, i no feia distinció de ric o pobre ni els tractava amb desdeny³¹².

Per altra banda, quan Diògenes recrimina a Aristip la cohabitació amb la dona, la tracta de meuca comú, cosa que sembla no correspondre's amb la categoria professional de Laide.

Pensam que, essent Laide, o Lais, un nom propi d'heteres, les fonts hagin pogut confondre diverses dones amb el mateix nom³¹³. De fet, segons assenyala Pausànias, hi havia dos sepulcres de Laide, essent aquest el primer que en descriu:

Pujant a Corint, entre dos sepulcres que hi ha al camí, devora la porta hi ha el de Diògenes de Sinope, a qui els grecs donen el sobrenom de El ca. Davant de la ciutat hi ha un bosc sagrat de xiprers anomenat Craneo. Allà hi ha un recinte sagrat de Belerofontes, un temple d'Afrodita Melènide i la tomba de Lais, sobre la qual hi ha una lleona i un moltó entre les potes anteriors³¹⁴.

Per això, el mateix Pausànies sembla sorprès, com hem vist, quan comença la descripció del segon sepulcre ubicat a Tessàlia; i ell mateix es veu obligat a justificar-ho dient que, en efecte, Laide també hi visqué.

³¹¹ Paus. II 5.

³¹² Ath. XIII 54.

³¹³ Segons Maria Cruz Herrero, en n. 18 del llibre II de la seva traducció de Pausànies, «El nom de Laide estava molt estès entre les heteres. D'aquí que se'n barregin històries diferents, com fa aquí Pausànias: una coríntia lligada al culte d'Afrodita Melènide, i l'altra de Sicília».

³¹⁴ Paus. II 4.

Leoncio i Epicur

Ateneu posa en boca del seu personatge Mírtíl un discurs sobre les heteres que foren companyes de filòsofs. Es tracta d'un repàs on la primera que trobam és Leoncio. Diu Mírtíl:

Així doncs, aquell tal Epicur no tenia com a amant a Leoncio, que s'havia fet famosa com a hetera? I ella, ni tan sols quan començà a dedicar-se a la filosofia, deixà el seu ofici, sinó que estava amb tots els epicuris als jardins, àdhuc obertament amb Epicur; fins el punt que aquell deixà clar a través de les seves *Cartes a Hermac* haver-se'n preocupat molt³¹⁵.

Així mateix, a Ateneu podem llegir que Dànae, dedicada també a l'ofici de les heteres, era filla de l'epicúria Leoncio, «la que estudià amb el filòsof de la naturalesa Epicur»³¹⁶. Al llibre X de *Vida i doctrina dels filòsofs il·lustres* de Diògenes Laerci, dedicat a Epicur, hi ha diverses referències a Leoncio:

Convivia amb l'hetera Leoncio³¹⁷.

[...]

I en les seves cartes a Leoncio deia “Sobirà Peà, estimada Leontina, amb quin cop d'emoció ens omplirem en llegir la teva carteta”³¹⁸.

[...]

I s'escriu amb moltes altres heteres, sobretot amb Leoncio, de la que estava enamorat també Metrodor³¹⁹.

[...]

Que gastava una mina diària a la taula³²⁰, com ell mateix escriu a la carta a Leoncio i a les dirigides als filòsofs de Mitilene. Que vivien amb ell i Metrodor així mateix moltes altres heteres: Mammarrion, Hedeia, Erotion y Nikidion.³²¹

Leoncio i Metrodor

Sabem per Diògenes Laerci que Metrodor fou deixeble d'Epicur; i des del moment que conegué el mestre, no se'n separà mai, llevat de sis mesos que va passar a Làmpsac, la seva terra. Metrodor era un home excel·lent en tots els aspectes, tret aquest que el mateix Epicur es va ocupar d'escriure en diversos pròlegs que escriví per les seves obres, i al tercer llibre del seu *Timòcrates*. També el mestre lloa la impertorbabilitat del deixeble davant les desgràcies i la mort, ja que morí set anys abans que Epicur.

³¹⁵ Ath. XIII 55.

³¹⁶ Ath. XIII 64.

³¹⁷ D. L. X 4.

³¹⁸ D. L. X 5.

³¹⁹ D. L. X 6.

³²⁰ El traductor explica en nota que una mina tenia cent dracmes, però que per adonar-nos de la quantitat de doblers que suposava basta tenir en compte la dada que dóna a X, 10 on diu que el jardí o hort on vivien Epicur i els seus deixebles li havia costat vuitanta mines.

³²¹ D. L. X 7.

Diògenes Laerci diu així mateix que Metrodor acol·lí i tingué com a concubina una hetera atenesa anomenada Leoncio³²².

Per les notícies que hem pogut llegir sobre Leoncio, el més versemblant és que es tractàs d'una deixeble d'Epicur i que, a l'igual que altres dones dedicades a l'estudi de la filosofia, conviuria al jardí. A partir d'aquest fet, la maledicència se'n degué ocupar de considerar com a heteres totes les dones que habitaren el recinte epicuri.

En qualsevol cas, no ens estranya que de Leoncio s'enamorassin alhora Epicur i Metrodor; el que sí ens és més difícil d'acceptar és que la dona mantingués relacions simultànies amb els dos homes, vivint com vivien, tots plegats.

Glicera i Estilpó

Pel que ens transmeten les fonts, sembla ser que heteres i filòsofs compartiren quelcom més que un jaç:

Una vegada Estilpó acusà Glicera, quan bevien plegats, de corrompre els joves, com diu Sàtir a les seves *Vides*, però Glicera, interrompent-lo, li replicà: «A ambdós ens correspon la mateixa acusació, Estilpó. Doncs de tu diuen que corromps aquells que es topen amb tu, ensenyant-los inútils i erístics sofismes, mentre jo de la mateixa forma els ensenyo eròtica. En res, puix, hi ha diferència per a qui estan arruïnats i són maltractats entre viure en companyia d'un filòsof o d'una hetera³²³.

L'agudesia de la rèplica de Glicera és notòria, com també ho és la seva formació, doncs, si bé no és fàcil que l'expressió “erístics sofismes” surti d'una boca inculta, tampoc no ho és que d'un esperit erm sorgeixi una comparació com la que l'hetera du a terme entre les de la seva professió i els filòsofs. Per una banda, l'expressió en qüestió suposa un coneixement de la filiació filosòfica d'Estilpó, pertanyent a l'escola de Megara, famosa per la seva afecció a la disputa com a finalitat en si mateixa; i és obvi que també sabia que amb aquestes pràctiques agòniques l'erística esdevenia sofística. Així mateix, l'analogia que estableix entre l'erística i l'eròtica, a més a més d'una similitud fonètica, *eristike/erotike*, pareix estar basada en un coneixement més profund i en una subtileza impròpia d'ignorants, ja que si l'erística apel·la a la disputa dialèctica, l'eròtica precisa també de contrincants.

³²² D. L. X 22-23.

³²³ Ath. XIII 46.

Nicàreta de Megara i Estilpó

Però Estilpó no només va debatre amb Glícera; segons ens transmet Diògenes Laerci,

S'havia casat, però a més a més convivia amb l'hetera Nicàreta, segons diu en algun lloc Onètor³²⁴.

Per la seva part, Ateneu manté que

Nicàreta de Megara no era una hetera d'origen innoble, sinó que, tant pels seus progenitors com per la seva cultura, era encisadora, i havia estat alumna del filòsof Estilpó³²⁵.

No és difícil comprendre que el brillant erístic precisava de dones que poguessin seguir-lo tant en les seves conteses dialèctiques com en les sensuals, i per a això, res millor que una cultivada hetera, hàbil en ambdues arts.

Ara bé, si hem de creure les paraules de Ciceró:

Tenim entès que Estilpó, filòsof de Megara, era una persona molt aguda i estimada en aquells temps. Els seus propparents escriuen que fou un gat i, a més a més, un femeller; i no ho escriuen com a detractors, sinó més bé en la seva lloança, perquè fou ell mateix qui dominà i reprimí aqueix caràcter viciós mitjançant l'educació, de tal manera que mai ningú no el va veure begut i ningú va veure en ell rastre de desenfrenament³²⁶.

Podríem deduir, segons això, que les visites d'Estilpó a Nicàreta tenien, entre d'altres possibles objectius, la mútua satisfacció intel·lectual.

També Ménage recorda, a l'apartat que li dedica a Nicàreta, la informació que Ateneo ens dona respecte de la formació de les heteres gregues, moltes d'elles dedicades a les lletres humanístiques i a les disciplines matemàtiques³²⁷.

Friné i Xenòcrates

Diògenes Laerci menciona Friné en dues ocasions: en la primera, en relació amb Xenòcrates, es refereix a ella com la hetera, *hetairan*, Friné

I en certa ocasió també la cortesana Friné volgué tentar-lo i com si fos perseguida per alguns es refugià a la seva petita habitació. Ell l'acolli per humanitat i, als seus precés, li permeté compartir el seu llit, únic i estret jaç que allà hi havia. I a la fi, després de molts d'intents inútils, ella s'aixecà sense aconseguir res, i deia a qui li demanava que no havia deixat endarrere un home, sinó una estàtua³²⁸.

En aquest episodi, la insuperable bellesa de Friné no altera la impassibilitat del filòsof que, senyor de si mateix, controla les seves passions. No hi ha cap dubte que en

³²⁴ D. L. II 114.

³²⁵ Ath. XIII 70.

³²⁶ Cic. *Sobre el destí*, 5,10.

³²⁷ Ménage, 2009, 93.

³²⁸ D. L. IV 7.

col·locar aquesta hetera en relació amb Xenòcrates hi ha una intenció de magnificar encara més el domini del savi, doncs ja sabem de quina dona parlam.

Frine i Diògenes de Sinope

La segona vegada que Diógenes Laerci parla de Friné, simplement l'anomena en narrar un fet de Diógenes de Sinope. Diu així:

Havent ofert Friné una Afrodita d'or a Delfos, escrigué això: «De part de la incontinença³²⁹ dels grecs».³³⁰

En aquesta ocasió, i en contrast amb l'anterior, tenim a una Friné enriquida gràcies al desig de l'home comú que, en contrast amb el filòsof, és esclau dels seus instints. Així, podem dir que l'hetera Friné protagonitza dos passatges contraposats de Diógenes Laerci, dues anècdotes que ressalten dues actituds humanes ben diferents.

Friné i Crates

D'aquest mateix fet, Ateneu en fa referència atribuint-li, però, l'autoria a Crates, un altre cínic. Mírtíl ho conta d'aquesta manera:

En veure-la [l'estàtua de Friné] el cínic Crates digué que estava dedicada a la incontinença dels grecs. Aquesta mateixa estàtua està a mig camí entre la d'Arquidam, rei dels lacedemonis, i la de Filip, el fill d'Amintas, i té com a epígraf «Friné, filla d'Epicle, de Tèspies», segons diu Alcetas al llibre segon de *Sobre les ofrenes a Delfos*.³³¹

I encara en parla Plutarc a través del seu personatge Serapió, qui torna atribuir les paraules a Crates i reubica l'estàtua de Friné:

Mira allà dalt i contempla, enmig dels generals i dels reis, la Mnesàrate d'or que Crates digué que estava dedicada com a monument a la incontinença dels grecs³³².

Herpílida i Aristòtil

Mírtíl, en la seva relació de filòsofs vinculats a heteres, manté que Aristòtil tingué un fill amb l'hetera Herpílida, amb qui estigué fins a la seva mort i de la que rebé la cura que necessità d'acord amb les indicacions del filòsof, segons conta el gramàtic Hermip d'Esmirna al llibre primer *Sobre Aristòtil*³³³.

³²⁹ Como veurem, el terme incontinença, *akrasia*, serà determinant per diferenciar al filòsof de la resta dels grecs. La inscripció del cínic és molt més significativa si tenim en compte que l'estàtua ja en tenia una: «Friné, filla d'Epicles, de Tèspies», Ath. XIII 59.

³³⁰ D. L. VI, 60.

³³¹ Ath. XIII 59.

³³² Plu. *Mor.* VI 401a.

³³³ Ath. XIII 56.

Pel que fa a Diògenes Laerci, aquest no presenta Herpílide com a hetera, sinó com a concubina del filòsof, de qui tingué el seu fill Nicòmac.

Arqueanasa i Plató

Ateneu, molt interessat en deixar constància de la intimitat que les heteres compartiren amb els filòsofs, fa que el seu personatge atribueixi també a Plató l'enamorament d'una hetera de Colofó anomenada Arqueanasa, a qui el filòsof li hauria dedicat aquests versos:

Posseeixo Arqueanasa, l'hetera de Colofó,
àdhuc sobre les seves arrugues hi ha un amor amarg.
¡Ai, menyspreables aquells que anaren al rencontre d'aquella joventut
en la seva primera etapa, per que gran foguera heu passat!³³⁴

Diògenes Laerci diu al respecte que Plató posseï Arqueanasa, per a qui composà el poema esmentat³³⁵; però en cap moment diu que aquesta dona fos una hetera. En qualsevol cas, el verb posseir denota un tipus de relació que s'adequa a la que, segons els homes, mantenien amb les heteres. El que seria interessant esbrinar és si en realitat es donava algun tipus de possessió i, de ser així, qui era el posseïdor i qui el posseït.

Lampitó, Làmia i Demetrio de Falero

D'acord amb la narració d'Ateneu, Demetri de Falero estava enamorat de l'hetera sàmia Lampitó, i tant era així, que acceptava de grat que hom li digués també Lampitó per aquest motiu, és adir, «Mirada encisadora», que vendria a ser l'equivalent d'aquest nom, la traducció literal del qual és «d'ulls o mirada de les Gràcies»³³⁶.

La versió de Diògenes Laerci és ben diferent. Segons el doxògraf, Demetri convivia amb l'hetera Làmia, que era ciutadana i de família noble. I una hetera anònima l'anomenava Caritobléfaro «d'agraciades parpelles» i Lampitó «de lluenta mirada»³³⁷.

³³⁴ Ath. XIII 56.

³³⁵ D. L. III 31.

³³⁶ Ath. XIII 75; Sanchís Llopis, J. L. (ed.) Ateneo de Náucratis: *Sobre las mujeres. Libro XIII de la cena de los eruditos*. Madrid: Akal, 1994. n. 443.

³³⁷ D. L. V 76.

Teodota, Fila i Arcesilao

Segons consta al llibre IV de Diògenes Laerci, l'acadèmic Arcesilao

Convivia manifestament amb Teodota i amb Fila, les heteres d'Elea, i a aquells que li ho censuraven els citava les dites d'Aristip³³⁸.

³³⁸ D. L. IV 40.

CONCLUSIONS

Des d'antic, la societat grega atribuï a la dona un lloc dins la casa, li assignà les tasques de la llar i l'adornà amb la virtut del silenci i la submissió a l'home que la tutelàs durant les diferents etapes de la seva vida; li negà l'estatut de ciutadana i amb ell tots els drets polítics i molts de cívics. Així les coses, les dones que demostraren interès per qüestions diferents a les que la tradició els assignava i que defugiren dels afanys de la dona comuna foren catalogades com a heteres.

Aquest fet ha format part de la nostra tradició cultural i arriba fins als nostres dies quan, encara, no és gens estrany trobar qualificatius pejoratius referits a dones que transgredeixen la pauta de conducta que la societat els adjudica. Mentre que la promiscuïtat masculina ha gaudit sempre del beneplàcit de les societats masclistes, la virtut femenina sempre ha estat vinculada a la sexualitat, essent la fidelitat i la continència les majors virtuts de la dona casada i de la fadrina respectivament.

Renunciar a l'objectiu del matrimoni, desfer-se de tuteles legalment establertes, aconseguir la llibertat d'acció i d'elecció suposà, per a les dones gregues que s'atreviren a fer-ho, carregar per sempre amb la taca de la prostitució.

És hora de restituir-les al lloc que els hi correspon. Si és cert que comerciaren amb el seu cos, convé tenir en compte, com ens recorda Mossé³³⁹, que aquesta fou l'única pertinença que posseïren per començar a subsistir per compte propi, essent la majoria d'elles de les que tenim notícia estrangeres que fixaren la seva residència a Atenes. I segons les lleis ateneses és fàcil imaginar les dificultats que trobaren per a establir-se aquestes dones que, a més a més de fadrines no eren ateneses.

Pensam que el fet que evità que acabassin en prostíbuls com a *pornai* fou precisament el seu nivell cultural. La formació que havien rebut als seus llocs d'origen –com sembla ser el cas d'Aspasia, educada a Milet, o Nicareta, formada a Megara, o la que es saberen procurar gràcies a la seva intel·ligència, com és el cas de Friné, pastora de cabres al seu poble– els permeté optar per una forma de vida diferent de la que els corresponia per gènere.

Com a conseqüència del treball realitzat, estam en condicions d'invertir l'ordre dels factors, i d'afirmar que no és que les heteres tinguessin una formació intel·lectual, sinó que les dones formades intel·lectualment foren considerades heteres, des del moment

³³⁹ Mossé 2001, 71.

que no assumiren el paper que la societat els adjudicava, i tingueren relacions amb homes, cosa, per altra banda, d'absoluta necessitat si volgueren cultivar-se.

Però considerem ara les relacions carnals entre els homes i les heteres, possiblement, les úniques relacions amoroses que dones i homes comuns tingueren, donada la llibertat d'ells per triar-les, més enllà de les condicions que havien de tenir les esposes, i la d'elles per acceptar-los; doncs ja sabem que l'amor no fou el tret que determinava els vincles matrimonials. Els matrimonis, com hem vist, es resolien a partir dels pactes que establien els pares de les joves i els futurs esposos. I en aquest sentit, cal apel·lar de bell nou al famós comentari de Demòstenes, que vendria a corroborar aquesta tesi. És evident que entre la gran quantitat de factors que intervenen en les relacions amoroses, la comunicació és primordial perquè perdurin. En aquest sentit, els matrimonis grecs havien d'estar mancats per força d'aquesta vessant, car els esposos formaven part de dos àmbits tan diferents, que les respectives experiències havien de resultar gairebé incomunicables.

Davant aquesta mancança que marcava les relacions institucionals, no tenim testimonis de com les dones casades cercaren alternatives, ni si ho feren; pel contrari, sí sabem, gràcies a les fonts, que els homes en trobaren, amb el beneplàcit d'una societat altament discriminatòria. Els homes tingueren en les heteres les seves amoroses interlocutores. Dones que devien poder parlar de tot allò que interessava els homes. Així ens ho diu Ateneu, que ens mostra heteres que parlen de literatura, de política, d'educació, de filosofia, d'art i del que calgui, si es tracta d'aconterar el company de torn que les manté. Així, no és estrany que els homes es rendissin enamorats a les seves companyes, i que fins i tot protagonitzassin més d'una situació anòmala, que la literatura s'ha encarregat de ridiculitzar.

Tot això no lleva, però, que pensem que hi hagué dones que optaren per un model de vida diferent del que tenien adscrit, des del naixement, per l'únic motiu de ser dones, sense cap voluntat de convertir-se en hetera. Així, interessades pel món de la cultura en general, o de la filosofia en particular, i decantades clarament per una vida de formació, a l'igual que feren molts homes, moltes dones es dirigiren a Atenes procedents de diferents comunitats gregues, puix de tots és sabut que Atenes fou el centre cultural del món Antic, a la recerca de noves oportunitats d'il·lustració.

Si algunes d'aquestes dones es veren obligades a cercar-se algú que les mantingués, en la necessitat de subsistir, ho feren, comerciant, com hem dit, amb les úniques

possessions de què disposaren: el seu cos i els seus coneixements que més d'una, com Aspàsia o Nicàreta, ja portava un bon bagatge dels seus llocs d'origen.

Amb tot, pensam que en molts casos ni tan sols calguí parlar de comerç, doncs no seria just pensar, ni hi ha raons per fer-ho, que en una societat masclista i patriarcal no hi hagi cap home disposat a ajudar econòmicament una amiga, sense demanar res a canvi, sentint-se simplement satisfet amb la seva conversa i gaudint de la seva amistat. Sabem que aquest fou un comportament gens esporàdic entre els homes, que a jutjar pel que ens transmeten les fonts alguns vivien de l'ajut que li proporcionaven amics millor situats, entre altres coses perquè es dedicaven a feines més productives que la filosofia. Per això, pensam que, així mateix, algunes dones pogueren beneficiar-se de la generositat de bons companys, que no tingueren inconvenient en proporcionar-les l'ajuda adequada a les seves necessitats materials. Aquest sembla ser el cas, per exemple, d'Aristip, que segons els testimonis alternava amb les seves companyes sense que siguin gens obvies les relacions sexuals. Tampoc no hi ha motiu per pensar, malgrat la maledicència que ens ha arribat, que al jardí d'Epicur les dones que hi estudiaven haguessin de satisfer els desitjos carnals dels epicuris, a canvi d'un saber filosòfic.

Amb això no pretenem negar l'existència de vertaderes heteres, en el sentit d'haver estat educades amb aquesta finalitat. Sembla prou evident que la professió d'hetera existia i que, fins i tot moltes mares que l'exerciren formaren les seves filles en el mateix saber. En aquesta línia, Ateneu ens parla de veritables nissagues, on padrines, mares i filles coexisteixen en l'exercici del mateix ofici.

En qualsevol cas, no hi ha cap dubte, després de l'estudi realitzat, que les dones que aspiraren a quelcom més enllà del matrimoni passaren a la història com a heteres. I per això, aquelles que volgueren formar-se hagueren de pagar el preu de ser considerades dones públiques, amb tota la càrrega negativa que aquesta expressió conté.

APÈNDIX

Al llarg d'aquest treball hem parlat en diverses ocasions del mite de Pandora. Donada la importància que la creació de Pandora tingué en la consideració posterior de la dona, hem considerat oportú realitzar un estudi més extens del mite, com a complement d'aquest treball.

EL MITE DE PANDORA

Són moltes les cultures en què les dones són presentades com a culpables i responsables dels mals dels homes. En escoltar aquesta afirmació, a quasi tots i totes ens ve al cap immediatament la figura bíblica d'Eva a la que es responsabilitza directament del pecat originari i, en conseqüència, de tots els mals i desgràcies als que ha estat condemnada la Humanitat. La mitologia grega també plasmà amb un mite aquesta posició destorbadora de la dona, amb un relat que ha esdevingut paradigmàtic i proverbial per expressar el perill que significa la dona per a l'home: el mite de Pandora. Per aquest motiu, cal recordar i analitzar aquest mite grec amb una certa atenció en el començament d'aquesta anàlisi. El relat, que ens ha arribat gràcies a les dues versions que Hesíode oferí, respectivament, a la *Teogonia* i als *Treballs i els dies*, conta que Pandora, la primera dona, fou el “regal” enverinat que Zeus lliurà als homes com a càstig perquè Prometeu l'havia enganyat en oferir-li una ofrena fraudulenta, els ossos d'un bou en lloc de la carn, i, després, per haver robat el foc als déus per lliurar-lo als homes.

Això no obstant, i per complir exactament el que promet el títol d'aquest treball, convé que, en primer lloc, ens concentrem en el mite de Pandora i donar així una especial rellevància al context en què, gràcies al gran poeta Hesíode, s'exposa a les seves dues obres esmentades, la *Teogonía* i *Els Treballs i els dies*.

D'aquesta manera, Hesíode ho relata a la *Teogonia*, en una mena d'*excursus* per explicar el motiu pel qual Prometeu fou castigat per Zeus a què un àguila devoràs el seu fetge, encadenat al cim d'una muntanya del Caucas.³⁴⁰

³⁴⁰ Traducció de Joan Castellanos, Barcelona, edició la Magrana, 1999 (amb correccions).

Prometeu enganya Zeus en oferir-li els ossos d'un bou, en lloc de la carn

Era l'època en que déus i mortals es separaren a Mecone, quan Prometeu va partir un bou enorme amb esperit generós i el va presentar amb la intenció d'enganyar la intel·ligència de Zeus. En un costat va posar, sobre la pell, la carn i les entranyes saboroses pel greix, tot ben ocult en el ventre del bou; en l'altre costat va posar- hi els ossos blancs del bou, tot ben amagat, amb enganyós artifici, per un blanc greix. Aleshores va dir-li el pare de déus i homes: «Fill de Jàpet, il·lustre entre tots els déus, bon amic meu, amb quina parcialitat has fet el repartiment!». Així va dir Zeus, coneixedor de designis immortals, amb aire de menyspreu. L'astut Prometeu, per la seva banda, va respondre amb un mig somriure, sense desdir-se del seu artifici fal·laç: «Zeus gloriósíssim, el més gran dels déus que sempre existeixen, de les dues parts, tria aquella que agradi més al teu cor dins el teu pit». Així va dir amb la intenció d'enganyar-lo, però Zeus, coneixedor de designis immortals, se'n va adonar i va reconèixer l'engany, i en el seu cor va maquinat mals en contra dels homes mortals, que en el futur s'havien d'acomplir. Amb les seves mans va apartar el greix blanc i la seva ànima s'omplí d'ira i la còlera envaï el seu cor quan veié els ossos blancs del bou sota de la trampa subtil. D'aleshores ençà, sobre la terra, la gernació d'homes crema ossos blancs en honor dels immortals, en altars perfumats d'encens. I irritat va dir-li Zeus, que aplega els núvols: «Fill de Jàpet, tu que coneixes el pensament de tots, amic, no has oblidat les teves trampes subtils»³⁴¹.

Prometeu roba el foc a Zeus per lliurar-lo als homes

Així va parlar irritat Zeus, coneixedor de designis immortals. Per això, perquè recordava aquest engany, no donava als homes mortals que habiten sobre la terra la força del foc incansable, que pren en els freixes. Però el coratjós fill de Jàpet el va enganyar i va robar la llum del foc que es veu de lluny, tot amagant-lo a l'interior d'una fèrula. Zeus, que trona en el cel, va sentir un fort enuig en el fons del seu cor i el seu esperit va irritar-se quan va veure en poder dels homes la llum del foc que es veu de lluny. I a canvi de la llum del foc va idear una calamitat per als homes³⁴².

La fabricació de Pandora

L'il·lustre Coix (sc. Hefest), per complaure la voluntat del Cronida, va modelar (σύμπλασσε) amb terra una figura semblant a una púdica donzella. La deessa d'ulls blancs, Atena, li va ajustar la cintura i la va adornar amb un vestit d'una blancor refulgent i amb les seves mans li va posar des del cap un vel sumptuosament treballat, meravellós de veure. Pal·las Atena va posar-li al cap delicades diademes fetes de flors boscanes tendres i una corona d'or que havia fet l'il·lustre Coix, amb el treball de les seves pròpies mans, per fer plaer al pare Zeus. L'engalanaven nombrosos guarniments, meravellosos de veure, figures de tota mena d'animals salvatges que nodreixen la terra i el mar. El nombre de figures que hi posà era molt gran, i totes llüen pel seu atractiu; eren figures admirables, talment figures vives dotades de veu.

³⁴¹ Hes. *Th.* 535-560.

³⁴² Hes. *Th.* 561-570.

Després de fabricar aquest bell mal, per compensar aquell guany, la va portar on vivien déus i homes, adornada per la deessa d'ulls blancs, filla de pare poderós. L'estupefacció s'apodera dels déus immortals i dels homes mortals en veure el terrible engany, mal ineludible per als homes. D'ell prové la funesta gernació de les dones, flagell que habita entre els homes mortals, no gens resignades a suportar la penúria funesta, sinó l'abundància³⁴³.

Les dones són com els abellots. Consells sobre el matrimoni

També s'esdevé en els eixams d'abelles que, en els ruscs, nodreixen abellots, inclinats a les obres del mal. Les abelles treballen diàriament a jornada sencera fins a la posta del sol i produeixen cera blanca. Ells, en canvi, es queden a cobert del rusc aspre i recullen en el seu ventre l'esforç aliè. De la mateixa manera Zeus, que trona des del cel, per a desgràcia dels homes mortals, va crear les dones, sempre amatents a accions doloroses i, per compensar un bé, els ha proporcionat una altra desgràcia.

L'home que fuig del matrimoni i de les obres funestes de les dones i no vol casar-se, arriba a la vellesa fatídica sense un fill que tingui cura d'ell; i si no li manquen recursos per viure, quan mor, els parents col·laterals es reparteixen els seus béns. En canvi, aquell a qui ha tocat per sort el matrimoni i posseeix una esposa fidel i dotada de prudència, veu que en tota la seva vida el mal és igualat pel bé; mentre que aquell que constitueix una família dissortada, porta per sempre una pena que li destrueix l'ànima i el cor en el seu pit, i esdevé per a ell un mal inguarible. No és fàcil, doncs, sostreure's als dissenys de Zeus ni preterir-los. Ni tan sols el fill de Jàpet, el benefactor Prometeu, no va escapar-se de la seva còlera terrible, sinó que malgrat la seva reconeguda astúcia, un fort lligam el manté sotmès al seu destí³⁴⁴.

Tanmateix, als *Treballs i els dies*, Hesíode encara és més explícit sobre les característiques que envolten la fabricació d'aquesta inquietant dona, que anomena ara pel seu nom, "Pandora"³⁴⁵

Prometeu roba el foc a Zeus

Els déus tenen ben amagats els mitjans de vida (βίον) dels homes, perquè treballaries només un sol dia i viuries durant tot un any restant ociós. Tot d'una podries posar el timó sobre el fum i s'acabarien els treball de bous i mules pacients. Però Zeus ens ho va amagar amb el cor engelosit perquè Prometeu de pensaments astuts el va enganyar. Per això va procurar als homes una aflicció lamentable i els va amagar el foc. El benefactor fill de Jàpet, però, va robar-lo als homes del prudent Zeus i va portar-lo d'amagat del déu que es plau en el llamp en la concavitat d'una canyaferla. Irritat amb ell, va dir-li Zeus que aplega els núvols: «Fill de Jàpet, tu que tens esment de totes les coses, estaràs content d'haver-me robat el foc i d'haver frustrat el meu desig, però això significarà un gran mal per a tu i per a tots els homes que han de venir. A canvi del foc jo

³⁴³ Hes. *Th.* 571-593.

³⁴⁴ Hes. *Th.* 594-616.

³⁴⁵ Traducció de Joan Castellanos, Barcelona, edicions la Magrana 1999 (amb modificacions)

els donaré un mal en qui tots es complauran i en qui lliuraran tot el seu amor i serà la seva pròpia desgràcia»³⁴⁶.

Zeus ordena fabricar Pandora

Aquestes foren les seves ordres i tots ells obeïren Zeus, senyor fill de Cronos. De seguida l'il·lustre Coix (sc. Hefest) va modelar (πλάσσει) amb terra una figura semblant a una púdica donzella, per complaure els desigs del Crònida. La deessa d'ulls blancs, Atena, li cenyí la cintura i va engalanar-la. Les divines Gràcies i la venerable Persuasió guarniren el seu coll amb collarets d'or i les Hores de cabellera bonica li posaren una corona de flors primaverals. Pal·las Atena va arranjar tots els guarniments en el seu cos. El missatger Argifont (sc. Hermes) va dotar el seu pit amb paraules fal·laces i astutes i amb un caràcter maliciós, d'acord amb la voluntat de Zeus que retruny amb força. Tot seguit l'herald dels déus va atorgar-li veu i, regal que era de tots els déus que viuen en palaus de l'Olimp, li posà el nom de Pandora, flagell per a tots els homes menjadors de pa.

Així va dir i el pare d'homes i déus va esclafir de riure. Va ordenar a l'inclit Hefest que ben de pressa pastés terra amb aigua i que li infongués veu i força dels homes, i que creés una donzella de bellesa gran i encisadora, semblant en tots els aspectes a les deesses immortals. Va ordenar també a Atena que li ensenyés la seva tasca, els treballs dels teixits de tela delicada. A Afrodita daurada va encomanar-li que vessés sobre el seu cap la gràcia, el desig vehement i el desassossec que devora els membres. A Hermes, missatger Argifont, va ordenar-li que la dotés amb una ment insolent i amb un caràcter capriciós³⁴⁷.

Pandora és lliurada a Epimeteu ()

Després de completar el seu engany terrible i fatal, el pare va encomanar a l'il·lustre Argifont, missatger diligent, que portés el present dels déus a Epimeteu. Aquest no va fer cas del consell que li havia donat Prometeu de no acceptar mai cap present de Zeus Olímpic, sinó de rebutjar-lo, no fos cas que es tractés d'alguna desgràcia per als mortals. Després d'acceptar-lo, quan el mal ja era a les seves mans, aleshores se n'adonà³⁴⁸.

Pandora obre la tapa de la gerra que conté els mals

Abans, la raça d'homes vivia sobre la terra al marge de penes, de dures fatigues i de malalties penoses que porten els homes a la mort. La dona, però, traient amb les seves mans la tapa de la gerra, les va escampar i va proporcionar neguits dolorosos als homes. Només es quedà l'esperança allà dins, en les seves estances indestructibles, sota els llavis de la gerra, sense volar boca enllà: abans, li havia posat la tapa de la gerra per voluntat de Zeus que aplega els núvols. I penes a desdir erren entre els homes: la terra vessa de mals i la mar també n'és plena. De dia o de

³⁴⁶ Hes. *Op.* 42-58.

³⁴⁷ Hes. *Op.* 59-82.

³⁴⁸ Hes. *Op.* 83-89.

nit, les malalties visiten els homes a l'atzar i els procuren desgràcies de manera silenciosa perquè el provident Zeus els ha privat de veu. Així, no hi ha manera que els homes evitin els designis de Zeus.

Si vols, t'explicaré breument i d'una manera senzilla i ara una altra historia. Tu pensa que déus i homes tenen el mateix origen³⁴⁹.

I Hesíode prossegueix el seu relat amb el mite de les edats, que van degenerant des de l'edat d'or a la de ferro, amb la intenció de tornar demostrar que l'home en la actualitat, a l'edat ferro, i després del mals disseminats per Pandora, viu aclaparat per les malalties, les desgràcies, i els treballs que determinen el pas dels seus tristos i penosos dies.

Moments i fets més característiques dels relats hesiòdics.

Observi-se'n que per deixar ben clar que Pandora fou determinant a l'hora de separar els homes immortals dels pobres i miserables homes mortals, Hesíode, a la *Teogonia*, emmarca la seva fabricació en el context dels conflictes, amb els corresponents càstigs, que Zeus havia tingut amb els fills de Jàpet i Clímene, Atlas (condemnat a aguantar la volta celeste), Meneci (fulminat i enfonsat a la profunditat del Tàrtar), Prometeu (condemnat a que un àguila li devori el fetge) i Epimeteu (condemnat a haver de suportar Pandora), aquest darrer càstig considerat³⁵⁰ una ruïna per als homes «que mengen pa, perquè va ser ell el primer en acceptar una dona modelada per Zeus». Seran les picabaralles de Zeus amb Prometeu les que precipitaran el procés de successives disputes i càstigs per als homes.

En concret, informa Hesíode de manera molt ambigua, que les desavinences començaren, como ja hem dit, «quan els déus i els homes mortals es separaren a Mecone» i quan Prometeu, va enganyar Zeus amb el repartiment de les carns d'un bou: va amagar les parts més nobles de la carn en el ventre del bou i va cobrir els ossos de grassa. Malgrat que Hesíode relati que Zeus s'adonà de l'engany i que exclamà: «fill de Iàpet, de quina manera més parcial has distribuït els lots»³⁵¹, el pare dels déus ignorà l'engany y acceptà els ossos. Arribat aquest punt, Hesíode ens dona d'aquesta astúcia de Prometeu una explicació etiològica dels sacrificis que els homes ofereixen als déus:

³⁴⁹ Hes. *Op.* 90-108.

³⁵⁰ Hes. *Th.* 511s.

³⁵¹ Hes. *Th.* 543-544,

«des d'aquest moments els homes cremen per als déus immortals els blancs ossos quan fan sacrificis als altars»³⁵².

Com a venjança i mostra de la seva indignació, Zeus amagà el foc perquè no arribàs mai als mortals. Això no obstant, Prometeu tornà a fer de les seves, robà el foc i l'amagà en una fèrula (*ferula communis*) i el va regalar als homes, que d'aquesta manera tenien accés a un element diví que els permetia millorar la seva condició i separar-se dels animals salvatges que mengen la carn crua. Aquest robatori va ferir profundament Zeus que, a canvi del foc, va preparar un mal als homes, αὐτίκα δ' ἀντὶ πυρὸς τεῦξεν κακὸν ἀνθρώποισι³⁵³.

Immediatament s'informa que aquest mal, κακὸν, no és un altre que la construcció de la dona, de la que en la *Teogonia* no ens diu el nom. Així, segons continua el relat teogònic, la modelà de terra, σύμπλασσε, Hefest, el déu artesà, especialista en construir artefactes i màquines –encara que no amb fang com un ceramista, sinó amb metalls i ferros, com un ferrer–, l'únic déu que, tot sigui dit, treballa i sua. Aquest déu coix, seguint la voluntat de Zeus, modelà l'artefacte semblant a una pudorosa donzella, παρθένῳ αἰδοίῃ Ἴκελον. Un cop modelada l'estructura, intervingué Atena que la cenyí i l'adornà, κόσμησε, amb un vestit blanc; la cobrí amb un vel que la mateixa dea havia brodat i li posà una corona de flors i una diadema d'or, treballada pel propi Hefest i que tenia gravats nombrosos monstres. Es tracta d'una funció cosmètica d'Atena, que Hesíode palesa també en altres ocasions a *Els Treballs i els dies*.

Un cop acabat el giny, i sempre segon la versió de la *Teogonia*, es col·locà aquest bell mal, καλὸν κακὸν, a canvi del bé que representava el foc, enmig dels déus i els homes. L'admiració, θαῦμα, s'apoderà de tots ells quan contemplaren aquest «punxant engany, irresistible per als homes», δόλον αἰπύν, ἀμήχανον ἀνθρώποισιν. Hesíode aprofita la circumstància per informar que d'aquesta dona, prové el gènere de les dones, que no és més que «una gran calamitat per als mortals», πῆμα μέγα θνητοῖσι. De fet, Semónides, després de descriure el seu catàleg de dones comparades amb diversos animals,³⁵⁴ arriba a la conclusió que «el major mal que va crear Zeus fou aquest: les dones. Fins i tot, encara que semblin aportar alguna utilitat al seu espòs, a aquest tot se li converteix en desgràcia». Ζεὺς γὰρ μέγιστον τοῦτ' ἐποίησεν κακόν, γυναῖκας· ἦν τι καὶ δοκ<έω>σιν ὠφελεῖν ἔχοντι, τῷ μάλιστα γίνεται κακόν.

³⁵² Hes. *Th.* 555-558.

³⁵³ Hes. *Th.* 571.

³⁵⁴ Fr. 7 West.

En haver descrit el gran mal que representa aquesta dona per als homes, Hesíode no continua la seva exposició, sinó que, com ja hem dit, s'estén sobre la desgràcia que representen les dones: les compara amb un “rusc”, en què elles, com els “abellots”, es mengen tot el que les abelles (que representen els homes) porten de fora amb el seu constant i incansable anar i venir. Hesíode, un cop expressada aquesta metàfora, fa, com també sabem, una altra consideració sobre el matrimoni, en el que decisivament intervé la dona, amb la intenció d'advertir del perill que corre qui es casa, i qui no es casa. Aquest recordatori té l'objecte d'avisar, aprofitant el relat del mite de la fabricació de la dona, que aquesta és un mal necessari i que, per això, cal anar amb ella molt en compte.

Tot i així, és a *Els Treballs i els dies* on Hesíode explica amb més detalls les funestes conseqüències que representà Pandora per als homes. En efecte, en aquesta obra, Hesíode, després d'afirmar que els déus oculten el mitjans de vida als homes, Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν³⁵⁵, i que aquests se veuen obligats a treballar, recorda que Zeus els va amagar per les burles que hagué de patir de Prometeu. Sense esmentar l'engany de l'oferiment dels ossos, Hesíode recorda que Prometeu robà a Zeus, d'amagat, en la cavitat d'una fèrula, el foc per als homes. Com a càstig d'aquest engany, Zeus amenaça el fill de Jàpet de provocar una enorme desgràcia, μέγα πῆμα, a ell i als futurs homes³⁵⁶. Així Zeus digué a Prometeu que: «A canvi del foc jo els donaré un mal en qui tots es complauran i en qui lliuraran tot el seu amor i serà la seva pròpia desgràcia»³⁵⁷. En dir això, Zeus trencà a riure, ἐγέλασσε, i ordenà a Hefest barrejar terra amb aigua, que li infongués veu i força d'home, i que creés una donzella de bellesa gran i encisadora, «semblant en tots els aspectes a les deesses immortals»³⁵⁸; després ordenà que Atena «li ensenyàs la seva tasca, els treballs dels teixits de tela delicada»; a Afrodita daurada va encomanar-li que vessàs sobre el seu cap la gràcia, χάριν, el desig vehement i el desassossec que corseca els membres. A Hermes, missatger Argifont, va ordenar-li que la dotàs amb una ment cínica, és adir, etimològicament, una ment de “gossa” i amb un caràcter enganyós.

Els quatre déus s'afanyaren i compliren puntualment les ordres de Zeus: De seguida Hefest va modelar amb terra una figura semblant a una púdica donzella, per complaure els desigs del Crònida. La deessa d'ulls blaus, Atena, li cenyí la cintura i va engalanar-

³⁵⁵ Hes. *Op. ies* 42.

³⁵⁶ Hes. *Op.* 56.

³⁵⁷ Hes. *Op.* 57-58.

³⁵⁸ Hes. *Op.* 62-63.

la. Les seves col·laboradores divines, les Gràcies i la venerable Persuasió guarniren el seu coll amb collarets d'or i les Hores li posaren una corona de flors primaverals. Pal·las Atena va arranjar tots els guarniments en el seu cos. Finalment Hermes va dotar el seu pit amb paraules fal·laces i astutes i amb un caràcter maliciós. Tot seguit l'herald dels déus va atorgar-li el do de la veu, φωνήν³⁵⁹. Arribat a aquest punt del relat, Hesíode informa que Hermes posà a aquesta dona el nom de “Pandora”, perquè «tots els déus li concediren un regal, δῶρον ἔδωρησαν, un flagell per a tots els homes que mengen pa». Plasmada i fabricada Pandora, Zeus envià Hermes perquè la lliuràs a Epimeteu, el germà de Prometeu, qui li havia advertit que no acceptàs cap regal de Zeus. Però Epimeteu s'adonà del seu error quan ja era tard.

Per ressaltar el gran mal que representa Pandora, Hesíode recorda que, abans de la seva aparició, els homes vivien lliures de mals, al marge de les dures fatigues i les penoses malalties, que porten l'home cap a la mort³⁶⁰.

En aquest punt del relat, de manera abrupta, sense que hi hagi cap informació prèvia sobre la seva procedència, fet que fa pensar, com han opinat alguns estudiosos, que s'estava al·ludint a una història coneguda, Hesíode informa que Pandora llevà la tapa d'una gerra i que, com a conseqüència, s'escamparen els mals dels que, fins aquest moment, n'estaven lliures els homes, acció que els va proporcionar neguits dolorosos, κήδεα λυγρά³⁶¹. Només l'esperança, Ἐλπίς, va quedar dins la gerra i no va poder sortir, perquè, abans de fer-ho, es tornà a posar la tapa, per voluntat de Zeus.

El resultat de l'acció de Pandora és que «penes a desdir erren entre els homes: la terra vessa de mals i la mar també n'és plena. De dia o de nit, les malalties visiten els homes a l'atzar i els procuren desgràcies de manera silenciosa perquè el provident Zeus els ha privat de veu. Així, no hi ha manera que els homes evitin els designis de Zeus».

És a dir, per l'acció de Pandora els mals s'apoderaren dels homes com a recordatori de què els homes no poden evitar els poderosos designis de Zeus.

Acabat el relat de Pandora, Hesíode comença immediatament l'exposició del mite de les edats precisament per l'edat d'or, que els déus crearen, ποιήσαν. Aquesta edat contrasta absolutament amb la miserable vida que els homes, per culpa de Pandora, havien de suportar i que es correspon amb l'edat de ferro; els homes, a l'edat d'or, vivien com déus, sense preocupacions, fatigues ni misèria. No coneixien la vellesa, ni les malalties i

³⁵⁹ Hes. *Op.* 70-80.

³⁶⁰ Hes. *Op.* 90-92.

³⁶¹ Hes. *Op.* 94-95.

la terra els oferia tota mena d'abundosos i excel·lents fruits, i posseïen rics ramats. Aquesta raça seguí, successivament, per les edats de plata, de bronze, la dels herois, i, finalment, la de ferro, l'actual, que evoca, en una mena de "Ring composition", la miserable situació a què es veieren abocats els homes, després que Pandora obrí la tapa.

Pandora, un artefacte fabricat per desgràcia dels homes

Si analitzam amb més detall alguns dels aspectes més rellevants i significatius del mite, crida l'atenció, d'entrada, que Pandora sigui fabricada *artificialment* com un artefacte, un objecte o un producte manufacturat en el que intervenen activament quatre divinitats, dues masculines, Hefest i Hermes, i dues femenines, Atena i Afrodita (Hefest i Atena en la versió de la *Teogonia*). De fet, als *Treballs i els dies*, en finalitzar el relat de Pandora, Hesíode comença el del mite de les edats, remarcant que cada una en va ser "creada" (ποίησαν) pels déus olímpics i Zeus i, en canvi, Pandora, fou "modelada" (πλάσσει). Cada una d'aquestes divinitats li aporta alguna característica pròpia de les seves habilitats i caràcter. Així, Hefest és l'encarregat de modelar l'estructura de la dona, perquè és ell el déu artesà, l'únic dels déus que treballa, moltes vegades per encàrrec d'altres divinitats. La diferència en aquest cas és que, Hefest, que és un déu ferrer, que, per exemple va fer els trípodcs autòmats o l'escut d'Aquil·les, a petició de Tetis, modela ara una matèria distinta, la terra. Atena, per la seva banda, l'adorna i li dóna un bell aspecte, una acció cosmètica que es completa amb l'ensenyament de l'art de teixir en el que la deessa era especialista. Afrodita, la deessa de l'amor, li aporta l'atractiu, la χάρις, amb la col·laboració de les Gràcies, la Persuasió i les Hores que completen la tasca embellidora. Finalment, Hermes el déu especialista en enganys i robatoris, li concedeix la veu i paraules astutes i fal·lacs. Així mateix, com a missatger i guia, per ordre de Zeus, porta Pandora a Epimeteu.

L'home i la dona, dues creacions distintes

Ara bé, el que ens interessa ara ressaltar és el caràcter específic que té el modelat de Pandora, en relació amb la més natural creació de l'home. En efecte, les explicacions sobre l'aparició dels homes sobre la terra en la mitologia grega són molt diverses, però la majoria tenen un tret comú: són resultat d'un procés més o menys espontani que acaba donant pas al naixement de l'home, que sorgeix de la pròpia naturalesa. En aquest

sentit, les possibilitats són diverses.³⁶² Així, per exemple, es diu que els homes s'originaren a partir de les formigues, com s'explicava etimològicament dels Mirmidons o bé procedien d'arbres, roques o pedres. Entre els arbres, els candidats més habituals són les alzines. Així mateix, el naixement del homes també s'explica a partir de les relacions sexuals entre déus i femelles humanes, explicació aquesta utilitzada sobretot per descriure l'origen de molts herois ; també es contempla la possibilitat d'una creació directa dels déus, com conta el propi Hesíode en el mite de les edats, després d'haver explicat l'origen de Pandora. Les cinc edats són creades directament pels déus en general –la d'or i la de plata– o per Zeus en particular –la de bronze, la dels herois i la de ferro–. A aquesta llista cal afegir, finalment, la que més ens interessa pel seu contrast amb la fabricació de l'artificiosa Pandora: els mites d'auctoconia. Es tracta d'uns mites que, amb diverses variants –entre les que cal afegir els que parlen d'un origen animal o vegetal, perquè, aquests també són nascuts de la terra³⁶³–, expliquen com els homes han nascut de la terra, més o menys espontàniament. Entre els mites autòctons cal distingir entre els que han nascut directament de la terra, com Cècrops, i els que ho han fet mitjançant alguna “fecundació, sembra o rec” com és el cas d'Erecteu, el primer rei d'Atenes, nascut del semen, *sperma*, d'Hefest, caigut a la terra després d'haver intentat violar Atena, que s'havia presentat en el seu taller per demanar-li que li fabricàs les seves armes. És ben il·lustratiu, d'aquest naixement natural dels homes de la terra que la paraula significa “llavor” d'una planta i “semen” animal. En aquest sentit es pot parlar pròpiament, en el seu significat més literal, de la “Mare Terra”, com aquella que dona la vida als homes que ella mateixa germina.

Gairebé sobra assenyalar que els mites d'auctoconia, tal com ha remarcat Luc Brisson, no pretenen explicar l'origen de l'home, sinó que més bé persegueixen justificar una “reclamació territorial”, perquè els descendents dels homes nascuts de la terra, com seria el cas dels atenesos descendents del seu fundador Erecteu, es senten legitimats per “reclamar l'exclusivitat d'un territori”³⁶⁴. En el cas concret del mite del naixement d'Erecteu, els atenesos estaven particularment orgullosos de ser d'Atenes, el lloc on ells i els seus avantpassats creien que havien nascut des de l'època del primer atenès “nascut

³⁶² En aquest punt seguim bàsicament la classificació proposada per Ruiz de Elvira, 1971.

³⁶³ El mite antropogònic òrfic de la creació de l'home a partir de les cendres dels Titans fulminats per Zeus per haver devorat Dionís, representa, en certa manera, una variació en aquests mites d'auctoconia.

³⁶⁴ Brisson, en premsa.

de la terra”.³⁶⁵ Això explica, així mateix, la importància que, fins i tot en l’actualitat, tenen paraules como ‘nació’, amb el sentit propi del lloc on algú neix, o “pàtria”, que etimològicament significa el lloc d’origen del pare. Així, el naixement atorga un sentiment de propietat sobre la terra on hom neix, que és el que, per cert, significa literalment el terme ‘habitant’, construït sobre el verb freqüentatiu *habito*, procedent al seu torn del verb *habeo*, que significa ‘tenir’, ‘posseir’. Per això, per aquest arrelament a la terra a partir de la procedència del pare, possiblement es parla de ‘Pàtria’, i, en cap cas, de ‘Màtria’. I és que la importància del pare és primordial en aquest cas, doncs, com la literatura ha deixat palès, el paper de la mare en la fecundació no era contemplat. En aquest context d’origen “autòcton”, nascuts de la terra, dels homes, cal recordar que la pròpia etimologia de la paraula llatina *homo* prové de la paraula *humus*, que significa “terra”,³⁶⁶ per emfasitzar la condició “humil” dels homes enfront dels déus, oposició establerta pels grecs entre homes que habiten sobre la terra, ἔπιχθόνιοι, i déus que habiten el cel, ἑπουράνιοι. Així mateix, la condició d’autòcton intenta donar legitimitat a la reivindicació que els nascuts a la terra en fan de la nació i de la pàtria, en oposició als “al·lòctons” que, tot i ser forans, comparteixen un mateix territori.

Però tornem a Pandora que, com veiem, no és el fruit espontani de la “Mare terra”, sinó el resultat d’una venjança que comportà el seu modelat artificios.³⁶⁷ En qualsevol cas, la sobtada aparició de la dona implica un notable canvi en la concepció dels homes. Quan aquests naixien de la terra eren independents; ara, en ser fabricada Pandora, els homes passen a dependre’n directament, per garantir-ne la seva procreació. Això, com han assenyalat molts estudiosos, explica els paral·lelismes entre la terra i Pandora, feta ella mateixa de terra i donadora de vida³⁶⁸ i que, fins i tot, ha portat a la seva identificació.³⁶⁹ De fet, *pan dora*, és un epítet de la terra, la que ho “dóna tot”, etimologia que Hesíode va alterar en el sentit de “regals de tots”, per la participació dels déus –quatre– en la seva fabricació.

³⁶⁵ Això explica que un “foraster” com el cínic Antístenes criticàs l’orgull autòcton dels atenesos: «I ell mateix, menyspreant els atenesos, que es vanagloriaven de ser nascuts de la terra, els deia que no eren en res més nobles que els caragols i els llagosts. DL 6. 1.

³⁶⁶ “L’alternance *homo/hemo* est ancienne; il s’agit d’un dérivé d’un mot indo-européen significant “terre” (...) *humus*: homme, au sens général de “être humain”, proprement “né de la terre” ou “terrestre” (...) par opposition aux dieux, qui sont “célestes”, A. Ernout-A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1932, 297, Paris.

³⁶⁷ Hoffmann, 1985, 120.

³⁶⁸ “If humans had existed before, they were earth-born. From now on this generative function belongs to woman. The myth as told in the *Erga* makes Pandora and the Earth interchangeable through the mediation of *Bios*: the two merge as the source of life and of nutriment”, Berg 1976, 19.

³⁶⁹ “Pandora és un epítet culte de la gran deessa Gea (terra); ella és la terra mateixa”, Harrison 1900, 105.

Així, des d'aquesta perspectiva, el mite de Pandora confronta l'origen "natural" de l'home amb l' "artificial" de la dona, en una oposició que anticipa la tensió entre els dos sexes; l'home viu la presència de la dona, des de la seva perspectiva misògina, com a conflictiva i causa de totes les seves desgràcies.

De fet, l'objectiu de Zeus, en fabricar Pandora, com origen i causa de totes les desgràcies de l'home, no és un altre que ubicar-lo en el lloc que li correspon i que no és més que passar una vida mortal aclaparat pel treball, les desgràcies i les malalties. Sembla, en definitiva, que tota l'estratègia de Zeus en la creació de Pandora està orientada a "humanitzar" l'home i allunyar-lo definitivament de la vida feliç i despreocupada que gaudiren quan, en un principi, vivien, en concòrdia i bona companyia amb els propis déus. Just abans de que els déus es separaren a Mecone, un indret indeterminat, sense coordenades espacials ni temporals. Indeterminació característica, per altra banda, de l'essència del mite. Saben que en aquesta època, que es pot identificar en l'edat d'or, els homes vivien feliços, sense esforços i malalties, gaudint sense fer feina dels productes que oferia la naturalesa. Una mena de paradís o Camps Elisis en què els homes vivien sense preocupacions.

Fou l'aparició de la primera dona, Pandora, la que, en obrir la tapa de la gerra, portà l'home a la situació en la que es troba actualment, una vida miserable. D'aquesta manera, sembla que l'home cerca responsabilitzar Pandora de la pèrdua de la seva idíl·lica situació, com si de sobte, i per acció de la dona, hagués passat de l'estat de pueril infantesa a la dura realitat de la vida quotidiana, marcada pel treball diari, els *treballs i els dies* que determinen la seva rutinària existència. És amb la dona amb qui l'home ha de mantenir relacions sexuals per perpetuar la seva família i la raça humana. Mitjançant la procreació l'home pren consciència de la seva efímera mortalitat, lluny de l'enyorada època en què els homes convivia amb els déus. En aquest sentit la dona seria la responsable de la majoria d'edat de l'home, condemnat a guanyar-se el pa amb "la suor del seu front".

En la descripció del mite de les edats hi ha una al·lusió a la progressiva majoria d'edat que comporta cada una de les èpoques. Així, per exemple, la raça de plata representa la infantesa, doncs en paraules del propi Hesíode, els homes vivien, com infants, durant cent anys, sota la tutela de les seves mares jugant a casa. I morien tant bon punt arribaven a la joventut. La raça de ferro, en canvi, es caracteritza perquè els homes tenen els cabells blancs propis de la vellesa.

En definitiva, la dona representa per a l'home, sobretot en les estructures agràries de l'Antiguitat, l'obligació de treballar el doble o el triple per mantenir-la a ella i als seus fills.³⁷⁰ D'aquí que, en l'exposició de la *Teogonia*, Hesíode clogui el seu relat amb la comparació amb un rusc. Els homes són com les abelles que treballen tot el dia fora de casa per portar-hi el menjar, mentre els abellots mengen sense treballar tot el que les altres porten. Les dones són considerades una mena de paràsits que viuen del que l'home produeix.³⁷¹ De fet, Hesíode advertí d'aquest perill amb uns altres versos: «I que cap dona de cul engalanat t'enganyi amb paraules fal·laces cercant el teu graner; qui confia en una dona, confia en lladres»³⁷².

Sens dubte aquesta situació, l'home tot el dia fora de la llar, i la dona tot el dia a casa, és la que possiblement ha generat més arguments a la ideologia misògina. De fet, aquesta realitat social és la que porta també Hesíode a advertir, després de la seva comparació amb les abelles, la importància que per a l'home té un bon matrimoni, es a dir, trobar la dona adequada, «una esposa fidel i dotada de prudència», per conviure i, al menys li permeti que en tota la seva vida «el mal sigui igualat pel bé». I és que, en paraules del propi Hesíode, «l'home que constitueix una família dissortada, porta per sempre una pena que li destrueix l'ànima i el cor en el seu pit, i esdevé per a ell un mal inguarible».

Hesíode, torna incidir en la importància que per a l'home representa triar una dona i fer un bon casament³⁷³. Així, després d'afirmar que un moment adequat per casar-se amb una donzella són els trenta anys, perquè hom li pugui ensenyar bons costums, Hesíode adverteix que «no hi ha millor botí per un home que una bona dona, ni res més miserable que una dona dolenta, golafre, que consumeix i fa mal bé fins i tot l'home fort i el lliura a la cruel vellesa».

En aquest context de misogínia generalitzada cal recordar que Semònides, en el seu poema de crítica a les diverses castes de dones, les compara amb diferents races d'animals, salvant-ne només, com a beneficiosa per a l'home, la raça de les dones-

³⁷⁰ Le fait que la femme enfante rend parfaitement visible la mortalité de l'homme face à l'immortalité des dieux. Seul en effet l'union sexuelle permet la perpétuation de la race humaine, l'immortalité n'étant plus individuelle, mais spécifique. Comme elle reste à la maison, et comme il faut aussi nourrir ses enfants qui ne peuvent encore travailler, c'est la femme qui en quelque sorte force l'homme à travailler la terre pour récolter les céréales. L'espèce humaine peut donc se perpétuer, mais à la condition d'établir entre les hommes et les femmes des relations génératrices de maux associés à la mort et au travail, Brisson (en prensa).

³⁷¹ Hoffmann 1985, 121.

³⁷² Hes. *Op.* 373-375.

³⁷³ Hes. *Op.* 695 s.

abelles; és a dir la d'aquella que representa el valor de l'home-abella d'Hesíode, o el que és el mateix, del treballador incansable:

A d'altre, de l'abella. Afortunat qui la torna per esposa!

És l'única que no deixa posar-se sobre si el reprotxe.

Per obra seva floreix i medra la hisenda.

Amorosa envelleix amb son amant espòs,

engendrant formosa i cèlebre fillada;

es distingeix entre les dones

totes i divina gràcia l'envolta.

No agrada de seure's entre les dones

allà on les seves converses són procaces.

Aquestes dones són per als homes gojós do

de Zeus, les millors i més prudents.

Pandora obre la tapa de la gerra

En el relat del mite de Pandora, l'obertura de la tapa de la gerra es converteix en el moment decisiu al voltant del qual gira tota l'exposició.³⁷⁴ Els déus modelen Pandora, la lliuren a Epimeteu i aquesta obre la tapa d'una gerra de la qual s'escampen «les dures fatigues i les malalties penoses» per als homes que, a partir d'aquest moment, es veuen obligats a conviure amb tota mena de desgràcies. Per aquesta acció tan transcendental l'expressió “obrir la caixa de Pandora” s'ha convertit en el símbol d'una acció terrible, que només pot deparar funestes conseqüències. Expressió que, tot sigui dit, demostra, com tantes altres que provenen de l'imaginari mitològic grec, com és ara l'expressió “cavall de Troia”, que els mites han conformat la nostra pròpia manera de pensar i de descriure la realitat que ens envolta. Això no obstant, la tan coneguda i emprada expressió ha esdevingut paradoxal perquè, com assenyalà l'estudiosa J. E. Harrison, «cap mite ens resulta més familiar que el de Pandora, però, probablement cap mite ha estat tan mal comprès. Pandora és la primera dona, la bellesa malvada; obre la caixa prohibida de la que surten tots els mals dels que la carn és depositària. Només queda l'esperança. La caixa de Pandora és proverbial, i això és el més significatiu des del moment en què mai va tenir cap caixa»³⁷⁵.

³⁷⁴ “El *pithos* (gerra) és la essència del mite de Ge-Pandora”, Harrison 1900, 108.

³⁷⁵ Harrison 1900, 99. El fet que es parli de “caixa” i no de gerra es deu possiblement, com expliquen Dora i Erwin Panofsky en el seu llibre *Pandora's Box, The Changing Aspects of a Mythical Symbol*, New York, 1956, (traducció espanyola, *La caja de Pandora. Aspectos cambiantes de un símbolo mítico*, Barcelona 1975) es deu a una confusió d'Erasme de Rotterdam. L'humanista en un dels seus adagis, I, 31, publicats l'any 1508, en què comenta dos proverbis (*Hostium munera non munera; malo accepto stultus sapit*) confongué la gerra o *pithos* amb una *pyxis* o caixa. Aquesta confusió, s'hauria produït perquè

En efecte, aquesta història de l'obertura de la tapa de la gerra-caixa és el punt que més interpretacions ha suscitat, al temps que també ha estat font de molts malentesos. Així, per exemple, sorprèn que la menció de la gerra sigui tan sobtada, sense cap avís o notícia prèvia. Com afirma J. Harrison, ens trobam de sobte *in medias* res: Hesíode informa simplement que Pandora obrí la gerra, sense especificar d'on provenia, a qui pertanyia, quina classe de mals contenia o si portà la gerra amb ella des de l'Olimp o la trobà a casa d'Epimeteu. Aquesta silenci s'ha explicat a partir de la suposició que aquesta era una història coneguda, per la qual cosa no necessitava cap explicació³⁷⁶.

En aquest sentit, cal recordar que, a la *Ilíada*³⁷⁷, Aquil·les en el seu discurs a Príam, després d'haver-li tornat el cos d'Hèctor, li esmenta les dues gerres que hi ha al portal de Zeus, «una plena de mals i l'altra plena de béns», continguts que el déu s'encarrega de repartir als homes. Estava al·ludint Hesíode a aquesta gerra plena de mals, que Zeus hauria deixat sense vigilància, perquè l'obris Pandora i els mals s'escampassin indiscriminadament entre els homes? Res ens permet confirmar aquesta conjectura, però el cas és que aquesta gerra, que Zeus posseïa a l'Olimp juntament amb la que estava plena de béns, és l'única que coneixem amb la característica de contenir-hi el mals. Tampoc no es diu en cap moment al relat hesiòdic que existís una prohibició expressa d'obrir-la, o que Pandora l'hagués oberta impulsada per una insuperable curiositat, com sí succeeix amb la caixa o *pyxis* que obrí Psique, segons relata Apuleu a *L'Ase d'or*³⁷⁸.

Sigui com fos, el fet que la gerra contengui els mals ens obliga a concloure que n'existien, però que no arribaven als homes perquè n'estaven reclosos. Aquest fet genera realment una situació inquietant, perquè aquesta reclusió representa una amenaça latent que pot esclatar en qualsevol moment en obrir-se la tapa. Pandora és, en aquest cas, la responsable de la seva obertura, però podia haver estat qualsevol home, com sembla que relatava una altra versió del mite, que afirmava que Zeus concedí a l'home

Erasme hauria barrejat la història de Psique en què aquesta obre una caixa o *pyxis* que se li havia prohibit obrir, i que suposadament contenia "un tresor de divina bellesa". Psique, portada per la curiositat, obrí la caixeta de la que sortí un "sopor infernal" que la dormí fins que la despertà Cupido. Cf. Apuleu, *L'ase d'or* 6. 19-21. Harrison 1900, 100, per la seva banda, atribuï la confusió a l'erudit i mitògraf Lelio Gregorio Giraldi (1548), que, tanmateix, segons informen els Panofsky, havia al·ludit a Erasme com autor de l'expressió "caixa de Pandora". Sobre aquesta cuestió vid. D i E. Panofsky 1975, 27-34. Harrison, es conscient que la confusió no provenia de Giraldi en preguntar-se: De quina font estava traduint o copiant no ho sé, però sembla que en un moment o un altre la paraula *pithos* fou traduïda com *pyxis* i l'error arrelà i florí abundantment".

³⁷⁶ Harrison 1900, 103.

³⁷⁷ *Il.* XXIV 527-533.

³⁷⁸ Apul. *Met.* 6. 19.

una gerra plena de bens que també obrí.³⁷⁹ O podia haver estat oberta per una divinitat, un *daimon*, o, fins i tot, accidentalment.

En qualsevol cas, la sortida sobtada de quelcom que roman tancat en un recipient és un ingredient essencial de molts contes i mites. És el que, per exemple, succeeix amb el sac dels vents que a l'*Odissea*³⁸⁰ obren els companys d'Odisseu quan ja contemplaven la costa d'Ítaca. Tots els vents, excepte el suau Cèfir, estaven reclosos i permetien una còmoda i plàcida navegació. L'obertura del sac els desfermà i impedí l'arribada a l'illa i el començament de noves penalitats per Odisseu i els seus companys.

Cal, així mateix, recordar que la funció principal d'un *pithos* o alfàbia es deriva de la seva condició de recipient, és a dir la de guardar i conservar productes vitals per la subsistència d'una família a l'Antiguitat, sobretot, a l'àmbit rural. Les gerres poden contenir vi, oli, confitures, cereals, i altres productes elaborats després de molts esforços i feines que, convenientment emmagatzemats al rebost són la font principal d'alimentació dels homes. I la dona és la principal responsable, com a rebostera, de la cura, conservació i vigilància d'aquests essencials queviures.³⁸¹ Per aquest motiu s'ha interpretat el mite de Pandora com una advertència front la dona descuidada que en obrir la tapa de la gerra deixa fer malbé els productes que en conté. De manera semblant podria evocar també la dona que, portada per la seva golafreria, menja d'amagat els queviures que són de tots³⁸².

Així mateix, la gerres foren emprades com a urnes funeràries. En aquest context, J. E. Harrison considerarà que l'obertura de la gerra estava relacionada amb la *pithoigia* o obertura de les gerres de vi novell en les festes de les Antestèries, fet que, al seu torn, significava el retorn a la vida dels esperits dels difunts o *Keres*.³⁸³ Interpretació polèmica que no ha estat acceptada per la majoria d'estudiosos.³⁸⁴

Tanmateix, i sigui quina sigui la interpretació sobre l'origen i significació de la gerra, una altra qüestió molt debatuda entre els estudiosos, crida l'atenció dels lectors del mite hesiòdic: Per què l'Esperança, Ἐλπίς, es queda retinguda i no surt fora de la gerra? En aquest context és sobtant que, si de la gerra sortiren mals terribles, l'Esperança hauria de ser considerada també un mal, aspecte aquest que no resulta gens clar, perquè, en

³⁷⁹ *Babri, Fabulae Aesopae*, 58.

³⁸⁰ *Od.* X 47-55.

³⁸¹ *X. Oec.* 7. 25.

³⁸² Hoffmann 1985, 124-125.

³⁸³ Harrison 1900, 99-114; 1903, 280-285.

³⁸⁴ West 1978, 165.

general, és tinguda per un bé³⁸⁵. No obstant això, hi ha testimonis, com suggereixen uns versos de Teognis, que indiquen que l'esperança a l'Antiguitat podia tenir també una consideració negativa:

L'Esperança i el Perill són semblants entre els homes
car són dues penoses divinitats.
Moltes vegades succeeix que contra l'opinió i l'esperança van bé
les empreses dels homes, però no hi ha èxit en els seus projectes³⁸⁶.

El propi Hesíode, a *Els treballs i els dies*, esmenta la vana i «mala esperança», ἑλπίς οὐκ ἀγαθή, que crea falses expectatives als homes indolents i pobres que estan mancats de recursos. Aquesta mala esperança és, en efecte, un mal perquè agreuja la trista i miserable condició de l'home. El millor, venen a dir aquests versos, és, en aquesta pèssima situació, no enganyar-se i crear falses expectatives que no fan més que agreujar el mal. Quelcom semblant, es pot dir a manera d'exemple, que el que intenta simbolitzar el conte de la lletera: la creació de vanes esperances en un futur pròsper, quan es veuen trencades, acaben provocant un mal pitjor quan es transformen en desencany i desil·lusió. Des d'aquesta perspectiva, el fet que aquesta mala esperança no arribi als homes, podria significar que, en estar mancats d'aquest mal, no poden fer-se falses il·lusions que generin fàtues expectatives d'una millora en la seva penosa situació. És a dir, l'esperança pot enganyar els homes que confien en ella, per la qual cosa, pel seu caràcter enganyós, és, efectivament, un mal que cal evitar.

Però aquesta consideració no significa necessàriament que només existeixi una esperança adversa, sinó que, com ocorre amb la disputa, *eris*, descrita pel propi Hesíode a als *Treballs i els dies*, 11ss, o la vergonya, *aidos*, *Treballs i els dies*, 317-319, hi pot haver una de bona i positiva i una altra de dolenta i negativa³⁸⁷.

La constatació d'aquesta dualitat la dona l'existència d'una versió distinta del mite que ja hem esmentat, transmesa per Babri, l'autor de faules d'influència esòpica, en la que són els homes els que obrin una gerra, en aquest cas plena de béns, i entre els quals només l'esperança no pogué sortir:

Zeus va reunir tots els béns útils en una gerra y tancant-la amb una tapa la lliurà als homes. Però l'home, incapaç de contenir-se, volia saber que hi havia dins la gerra i llevant la tapa va permetre que els béns marxessin cap a les mansions dels déus. Així volaren i fugiren de la terra cap a el cel. Només romangué l'esperança, perquè quan es tornà posar la tapa, l'esperança es quedà

³⁸⁵ Fritz 1947, 227.

³⁸⁶ 636-640.

³⁸⁷ Adams 1932, 195.

dintre. Per això, l'esperança es la única que es troba entre els homes, prometent que ella ens donarà cada un dels bens que han fugit³⁸⁸.

Cal observar que en aquesta versió, considerada per alguns pensadors i estudiosos com anterior a l'hesiòdica³⁸⁹, l'absència de bens entre els homes s'explica, perquè volaren cap el cel, a l'Olimp, on cal recordar-ho, Zeus tenia originàriament les gerres plenes de bens i de mals. L'Esperança quedà també retinguda, fet que en aquest podria venir a significar que, als homes, l'únic que els queda es l'esperança, encara que, òbviament, tancada a la gerra. Així sembla que ho interpretà el poeta Teognis 1135ss, quan demostra que ja coneixia aquesta versió en afirmar que «l'Esperança és l'únic déu bo que es troba entre els homes, mentre que els altres marxaren cap a l'Olimp abandonant-los». Per aquest motiu, perduts els altres bens com la Confiança, la Prudència i les Gràcies, el poeta ordena finalment a l'home «venerar els déus i mantenir-se fidel a l'Esperança».

L'existència d'aquesta segona versió de Babri ha induït a alguns autors, com ja fou el cas de A. Schopenhauer, a sostenir que «la faula de Pandora mai m'ha resultat del tot clara, sinó que m'ha semblat incongruent i absurda. Supòs que ja fou mal interpretada per Hesíode i invertit el seu sentit. No tots els mals, sinó tots els bens del món, és el que Pandora, com indica el seu propi nom, té a la caixa». Schopenhauer, que afirma que veïè confirmada la seva teoria amb la lectura de la faula de Babri, atribueix l'obertura de la tapa a Epimeteu, i no a Pandora, que hauria estat una invenció d'Hesíode³⁹⁰.

A més a més, la circumstància de què en les dues narracions, la que atribueix l'obertura de la gerra a Pandora i la que l'atribueix als homes, l'Esperança romanguí a la gerra, ha induït a creure que en la primera suposada versió no hi hagués cap dona, sinó només l'Esperança, *Elpis*³⁹¹.

L'inquietant bellesa de Pandora

Una altra característica de Pandora és la seva extraordinària bellesa, a la que contribuïren decisivament dues poderoses deesses, Atena i Afrodita, que aportaren les seves dots cosmètiques. És més, per ressaltar-la, el poeta afirma que Pandora era «una donzella de bellesa gran i encisadora, semblant en tots els aspectes a les deesses immortals», les mateixes, per cert, que l'havien modelada.

³⁸⁸ Babri, *Babri Fabulae Aesopae* 58.

³⁸⁹ És el cas de A. Schopenhauer.

³⁹⁰ Schopenhauer 2009, 901.

³⁹¹ Adams, 1932, 195, adjudica aquesta hipòtesi a F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, 1907.

Aquest vers hesiòdic³⁹² que compara la bellesa de Pandora amb les deesses immortals, ἄθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὧπα εἵσκειν, és idèntic al que emprà Homer en la *Ilíada*³⁹³ per descriure la bellesa d'Helena, αἰνῶς ἄθανάτησι θεῆς εἰς ὧπα ἔοικεν. Els versos estan posats en boca dels venerables ancians de Troia que, mentre admiren l'extraordinària bellesa de l'aquea segrestada per Paris, lamenten les funestes conseqüències que aquesta bellesa els causarà a ells i als seus fills:

No és censurable que els troians i els aqueus de belles gamberes sofreixin penes durant molt de temps per una dona d'aquesta mena. Pel rostre s'assembla terriblement a les deesses immortals; tanmateix encara que sigui tal com és, que torni a les naus i que no es quedi per a desgràcia nostra i dels nostres fills en el futur.

D'aquesta manera tan simple i directa els assenyats ancians troians manifesten el perill que representa al bellesa de la dona per la possessió de la qual disputen els millors dels herois aqueus i troians.

El malefici de Pandora: la guerra de Troia

Per aquest motiu, contemplat des de l'òptica del que representa el mite de Pandora, hom entén perfectament la successió dels esdeveniments que desembocaren en un dels fets més tràgics i terribles, la fama dels quals encara ens arriba i ens fascina: la guerra de Troia. En efecte, aquesta guerra fou provocada per la participació i intervenció determinant de la dona, com a demostració fefaent de què la maledicció de Pandora s'estenia irremediablement entre els homes abocats a enfrontar-se i morir per causa de diverses dones. Cal, per aquest motiu, que, per acabar aquesta anàlisi, recordem molt breument els seus orígens, d'altra banda ben coneguts:

La Discòrdia llençà una poma d'or, "la poma de la Discòrdia", enmig de les noces de Tetis i Peleu a la que assistien tots els déus i deesses, amb la inscripció «Per a la més bella». Hera, Atenea i Afrodita es precipitaren a agafar-la, perquè cada una d'elles es considerava "la més bella" i, per tant, mereixedora d'aquest do. Com no es posaren d'acord sobre qui havia de ser la propietària de la poma, es produí una amarga disputa entre elles, que les va obligar finalment a demanar l'ajut dels altres déus per tal que judicassin qui era la més bella; arriscada tasca de la que els déus, prudentment, defugiren. Finalment decidiren que fos Paris, l'heroi troià, l'àrbitre que decidís en aquest primer concurs de bellesa de la història. Per assegurar-se el premi, cadascuna de

³⁹² Hes. *Op.* 62.

³⁹³ *Il.* III 158.

les deesses prometé a Paris un regal si era ella l'elegida: Hera li prometé l'imperi d'Àsia; Atenea li oferí la prudència i la victòria en tots els combats i batalles. Afrodita, de la seva banda, li prometé la dona més bella: Helena d'Esparta. Com és ben sabut, Paris no ho dubtà i trià Afrodita com a mereixedora de la poma de la Discòrdia.

Amb aquesta decisió propicià la principal causa que desencadenà la guerra de Troia: el segrest d'Hèlena, que aleshores convivia tranquil·lament a Esparta amb Menelau, el seu espòs. Es perpetuava així el malefici de Pandora: Helena, després de rebre la visita de Paris, abandonà finalment la llar familiar, al seu home Menelau i a la seva filla, de nou anys, Hermíone, i fugint durant la nit, l'acompanyà fins a Troia. Aquest rapte forçà Menelau a reunir, amb l'ajut del seu germà Agamèmnon, les tropes aquees per recuperar-la.

Posteriorment, en plena guerra i setge de la ciutat de Troia, sorgí la disputa entre el cabdill Agamèmnon i el més ferotge dels guerrers aqueus, l'enfurismat Aquil·les. La causa d'aquest enfrontament que paralitzà els combats, allargà la guerra i multiplicà les desgràcies i penalitats dels herois, fou novament la discussió per la possessió d'una dona: Agamèmnon, en perdre la seva esclava Criseida, per imperatiu directe d'Apol·lo, que volia que fos retornada al seu pare, el sacerdot Crises, s'apoderà, en un acte d'abús de poder de l'esclava d'Aquil·les, Briseida. Com també és ben sabut, aquesta sostracció provocà la mítica còlera d'Aquiles i l'argument principal que condiciona i explica de manera determinant els fets tràgics que es relaten a la *Iliada*.

Observi-se'n, doncs, que els homes, aqueus i troians, es trobaren immersos de sobte en un conflicte bèl·lic de funestes conseqüències com a resultat del que podrien anomenar "l'efecte Pandora". És a dir, i com a resum de la història: el més gran del mals, la guerra homicida, "que mata els homes", fou provocat per culpa de la disputa de les deesses per decidir qui era la més bella; la guerra entre els aqueus i els troians, la provocà el rapte de la bella Helena, i la dissensió entre els principals herois aqueus, Agamèmnon i Aquil·les, s'originà per la disputa per la bella esclava Criseida. La dona i la seva bellesa, i el desig de possessió que aquest provoca, els dons que Atena i Afrodita concediren a Pandora per pertorbar els homes, foren, doncs, la causa que incità que els herois lluitassin de manera ferotge entre ells, com a titelles manejades pel desig irracional. La dona es mostra així, per utilitzar un expressiu oximoron, com la "innocent culpable", la simple presència de la qual destorba i inquieta els mascles que la desitgen.

I és que, finalment, el mite de Pandora posa de manifest que els homes no es senten mai responsables dels seus actes: quan, a l'edat d'or, vivien amb els déus eren com infants

tutelats per la divinitat. Quan caigueren en desgràcia i entraren a la funesta edat de ferro, fou la dona, Pandora, la triada per descarregar totes les seves amargues frustracions i justificar els seus propis errors i penes.

Les característiques de Pandora: la dona teixidora, tramadora i ordidora.

Aquest sentiment de frustració de l'home envers la dona, així mateix, està relacionat directament amb els altres dos aspectes que cal ressaltar de l'ambivalent i inquietant Pandora i que generen la malfiança del gènere masculí. D'una banda, com hem vist, Atena la dotà de la capacitat de teixir com a símbol del que li correspon fer a la dona en l'àmbit de la llar. Efectivament, el teler és la principal activitat de les dones a l'Antiguitat, que romanen recloses a casa, tant com a entreteniment per deixar passar les hores, com la realització d'un treball productiu del que es beneficia tota la família. A més, com sabem, Hermes introduí també en Pandora la ment de cussa i el caràcter enganyós, per a desassossec i intranquil·litat dels desconfiats i desesperançats homes.

Exemples d'aquesta combinació, d'habilitat que treballa el teler i capacitat d'engany, n'hi ha moltíssims entre les dones mítiques. El més paradigmàtic és, sens dubte, el cas de Penèlope, la dona d'Odisseu, que, mentre esperava pacientment la tornada del seu espòs de Troia, passava el dia teixint un enorme sudari per al seu sogre Laertes. I és que precisament, no resulta gens casual que la proverbial i "pandòrica" capacitat de Penèlope de fingir es manifestés en relació directa amb la seva capacitat de teixir. Així, per contenir els pretendents que es menjaven i dilapidaven el patrimoni familiar i que la pretenien com esposa, els anuncià que només es casaria amb un d'ells quan hagués acabat de teixir el sudari. Com és ben sabut, perquè aquesta estratagema forma part essencial del nostre imaginari mític i col·lectiu, Penèlope desteixia durant la nit el que havia teixit de dia, enganyant a tots els pretendents durant tres anys, fins que fou denunciada per una esclava infidel.³⁹⁴

L'enginyosa argúcia de Penèlope ens posa, en efecte, davant d'un altre motiu d'inquietud per a l'home, a més a més de l'irrefrenable desig que provoca la seva bellesa: sota l'aparent i tranquil·la activitat domèstica de la dona que teixeix davant d'un teler, s'amaga un ésser capaç de tamar quelcom més que una innocent i immaculada tela. De fet, la capacitat de teixir està en relació directa amb la capacitat femenina de

³⁹⁴«Alguns autors han suggerit reminiscències del folklore universal en la historia de Penèlope. Se recorden els trucs de la novia en calçada que retarda una vegada i una altra el dia de la boda no desitjada». Sobre aquesta qüestió, R. Olmos, *Sobre la Odisea*, p. 319.

«tramar», «d'ordir» un pla i una estratagema per garantir la seva supervivència. I és que no resulta gens casual ni anecdòtic que l'activitat més pròpiament femenina, com consta en el mite fundacional de Pandora, hagi donat nom a l'activitat de tramar i ordir com a sinònima de “maquinar secretament”.³⁹⁵ I aquesta proverbial capacitat “tramadora” i “ordidora” genera en l'home un instintiu sentiment d'amenaça, de perill i d'indefensió, propi de l'animal que es sent atrapat en la teranyina teixida “podríem dir també “ordida” o “tramada” per la intel·ligència femenina.

La dona inquieta l'home per la seva capacitat tramadora i ordidora.

Arribat a aquest punt cal fer una darrera consideració: si analitzam amb atenció aquesta combinació “pandòrica” de vida domèstica aplicada al teler i ment perversa, novament trobam una explicació de l'atàvic masclisme que ja hem esmentat abans: L'home exigeix que la dona compleixi submisament les seves tasques domèstiques, simbolitzades ara per la seva capacitat de teixir, obligada a passar a casa moltes hores davant el teler, mentre l'home és al carrer, de viatge o fent la guerra. Però al mateix temps, l'home descobreix astorat que la capacitat femenina no es limita a teixir obedientment una tela, sinó que està perfectament capacitada per depassar l'àmbit del teler i teixir, i, que com en el cas de Penèlope mentre treballa a l'habitació del primer pis de la casa, pot tramar, ordir i maquinar altres plans i conspiracions molt menys innocents, mentre els homes, com és el cas dels pretendents, passen el temps jugant i menjant a la planta noble de la casa.

L'activitat teixidora comporta, en definitiva, que la dona substitueixi la seva aparent passivitat física per una notable activitat mental. Dit d'una altra manera: la dona, mentre teixeix, desenvolupa la seva intel·ligència per compensar la seva inferioritat front a la força i violència del mascle. Per aquest motiu, la dona trama, ordeix estratègies que, òbviament, romanen secretes i curosament amagades per sorprendre els seus enemics. Aquesta discreció acaba generant novament l'animadversió de l'home, que acusa la dona de covard i traïdora, simplement perquè, per supervivència, no utilitza les mateixes armes dels homes –l'enfrontament físic i la violència–, sinó les tàctiques pròpiament femenines en què tenen un paper essencial la sagacitat i l'astúcia. Fet que irrita l'home

³⁹⁵ El diccionari de l'Enciclopèdia de la llengua catalana defineix “tramar” com “fer travessar els fils de la trama” i “trama” com “fil o conjunt de fils que van de vora a vora d'un teixit entrelaçats i encreuats amb els fils d'ordit. I “ordir”, que utilitzam per figuradament per descriure el fet de “maquinar alguna cosa contra algú”, significa, en el seu sentit originari, “disposar paral·lelament una certa quantitat de fils enrotllats sobre un corró plegador destinat a un teler”. En aquest mateix camp semàntic, etimològicament “primordial”, significa “el primer ordi”, la primera puntada de fil” i “exordi”, començar a ordir el fil.

que veu en la dona un perill potencial, perquè defuig el cos a cos i utilitza armes molt més subtils i silencioses. I és que, en general, la dona evita enfrontar-se directament amb l'home i recorre a altres estratègies més intangibles però, no per això, menys letals i pertorbadores.

En definitiva, la dona, teixint tranquil·lament a casa transmet, d'una banda, els valors de continuïtat, conservació i protecció; d'una altra, i sota aquesta aparença de dòcil seguretat, símbol de la nimfa casadora i de la fidelitat conjugal, amaga una cara molt menys innocent: la capacitat de maquinació que pot conduir fins i tot a la destrucció i a la mort. D'aquesta manera l'home acaba sospitant que té a casa, com un cavall de Troia, una Pandora que el supera també en l'art de tramar i d'ordir estratègies amb la seva intel·ligència privilegiada.

BIBLIOGRAFIA

Adams, S. M. (1932): "Hesiod's Pandora", *CR* 45, 193-196.

Barrigón Fuentes, Carmen (2005): "Mujer y cultura en el mundo griego antiguo" en *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. Jesús M^a Nieto Ibáñez (Coord.). León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones.

Beall, E. F. (1989): "The contents of Hesiod's Pandora jar", *Erga* 94-98", *Hermes* 117, 227-230.

—, (1991): "Hesiod's Prometheus and development in myth", *JHI* 52, 355-371.

Berg, W. (1976): "Pandora, Pathology of a creation myth", *Fabula* 17, 1-25

Bernabé Pajares, Alberto (2008): "Mujeres locas, mujeres asesinas: contrafiguras de la mujer ideal en los mitos griegos" en *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*. Madrid: Abada.

—, (2008): "Mujeres al poder. Utopías del gobierno de las mujeres en la comedia antigua" en *Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica. Las relaciones de poder en época de crisis*. José Vicente Bañuls, Francesco De Martino y Carmen Morenilla (editores). Bari: Levante Editori.

Brioso Sánchez, M. (1991): *Antología de la poesía erótica de la Grecia antigua*. Sevilla: El Carro de la Nieve.

Brisson, Luc (1994) : "Diotima" en *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Vol. II. Paris: CNRS Éditions.

Burkert, W. (1985): *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell Publishing.

Calero Secall, Inés (2003): *Jantipa*. Madrid: Ediciones del Orto.

—, (2007): “Dones, lleis i l’opinió dels ciutadans en l’Atenes clàssica: Eurípides i Plató” en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.

—, (2008): “Eurípides ante la represión social y legal de las transgresiones sexuales femeninas” en *Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica. Las relaciones de poder en época de crisis*. José Vicente Bañuls, Francesco De Martino y Carmen Morenilla (editores). Bari: Levante Editori.

—, (2008): “Del mito a la historia: Penélope, Artemisa y las transgresiones del modelo femenino en la literatura griega antigua” en *Norma & Transgressão*. Carmen Soares, Inés Calero Secall, Maria do Céu Fialho (Coordenação). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Calvo Martínez, José Luis (1995): “La mujer en la época helenística” en *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*. Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.). Madrid: Ediciones Clásicas.

Cantarella, Eva (1996): *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la antigüedad griega y romana*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Carruesco García, Jesús (2007): “La dona en la fundació de la ciutat” en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.

Casanova, A. (1979): *La famiglia di Pandora. Analisi filologica dei miti di Pandora e Prometeo nella tradizione esiodea*: Quad. Ist. di Filol. class. G. Pasquali dell' Univ. di Firenze V Florencia Coop. ed. univ.

Cavarero, Adriana (1994): “Figures de la corporeïtat” en *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia antiga*. Montserrat Jufresa (Introducció i coordinació). Barcelona: Destino.

Clark, Kenneth (1969): *Le nu*. Paris: Le Livre de Poche.

Cortés Galbaudán, Francisco (2005): “La mujer ateniense vista desde la oratoria” en Jesús M^a Nieto Ibáñez (Coord.): *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. Universidad de León. Secretariado de publicaciones.

Crespo Güemes, Emilio (2008): “Léxico y temas en *Las Suplicantes* de Esquilo” en *Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica. Las relaciones de poder en época de crisis*. José Vicente Bañuls, Francesco De Martino y Carmen Morenilla (editores). Bari: Levante Editori.

De Oliveira, Francisco (2008): “Misoginia Clássica: perspectivas de análise” en *Norma & Transgressão*. Carmen Soares, Inés Calero Secall, Maria do Céu Fialho (Coordenação). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Dover, K. J. (1985): *L'omosessualità nella Grecia antica*. Turín: Einaudi.

Fialho, Maria do Céu (2008): “Norma e transgressão em *As Bacantes* de Eurípides” en *Norma & Transgressão*. Carmen Soares, Inés Calero Secall, Maria do Céu Fialho (Coordenação). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Fritz, K. Von (1947): "Pandora, Prometheus and the myth of the ages", *Rev.of Rel.* 227-260.

González Suárez, Amalia (1999): *La conceptualización de lo femenino en la Filosofía de Platón*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Goulet, Richard (dir.) (2005): *Dictionaire des philosophes antiques*, vol. III. París: CNRS Editions.

Grau, Sergi (2008): “Introducció” en *Converses de meuques* de Lluçia de Samòsata. Barcelona: Adesiara.

Guerra López, Sònia (2002): “Antígona: nacida para el sacrificio” en *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

Gutierrez, Mercedes; Jufresa, Montserrat; Mier, Cristina; Pardo, Félix (1996): “Teano de Crotona” en *Enrahonar* 26, 95-108. Universitat Autònoma de Barcelona.

Harrison, J. E. (1900): “Pandora’s box”, *Journal of Hellenic Studies*, 20, 99-114.

—, (1903): *Prolegomena to the Study of Greek religion*, Cambridge.

Hoffmann, G. (1985): "Pandora, la jarre et l'espoir", *Études rurales (Paris Lab. d'Anthropologie Sociale)* N° 97-98 119-132.

Hofinger, M. (1969): "L'Éve grecque et le mythe de Pandore", *Mélanges de linguistique, de philologie et de méthodologie de l'enseignement des langues anciennes offerts à René Fohalle*: Gembloux Duculot 205-217.

Iriarte Goñi, Ana (1990): *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Teurus.

—, (1994): “Casandra tràgica” en *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia antiga*. Montserrat Jufresa (Introducció i coordinació). Barcelona: Destino.

—, (2007): “Els treballs i les nits de les antigues gregues” en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.

Jufresa Muñoz, Montserrat (2002): “Morir de amor en la literatura griega” en *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

—, (2007): “Històries de mares i filles a l'antiga Grècia” en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.

Leduc, Claudine (1994): “Atena i l’olivera” en *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia antiga*. Montserrat Jufresa (Introducció i coordinació). Barcelona: Destino.

Lévêque, P. (1988): "Pandora ou la terrifiante féminité", *Kernos* 1, 49-62.

Loraux, Nicole (2000): "¿Qué es una diosa?" en *Historia de las mujeres*. Vol.1. La Antigüedad. Georges Duby y Michelle Perrot (directores). Madrid: Taurus.

Martos Montiel, Juan Francisco (1996): Desde Lesbos, con amor: homosexualidad femenina en la antigüedad. Madrid: Ediciones Clásicas.

Luri, G. (2004): *Guía para no entender a Sócrates: reconstrucción de la utopía socrática*. Madrid: Trotta.

Marquardt, P., 1982, "Hesiod's Ambiguous View of Woman", *CPh* 77, 283-291.

McLaughlin, J. D. (1981): "Who is Hesiod's Pandora?", *Maia* 33, 17-18.

Ménage, Gilles (2009): *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder. Primera edició, *Historia mulierum philosopharum*. Lyon 1692.

Mirón Pérez, Dolores (2007): "La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega" en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.

—, (2007): "Dones i mediació en la Grècia antiga" en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.

Molas Font, Maria Dolors (2002): "Mujeres y rituales femeninos en la Grecia antigua" en *Morir en femenino. Mujeres, ideología y prácticas funerarias desde la Prehistoria hasta la Edad Media*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.

Mossé, Claude (2001): *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid: Editorial Nerea.

—, (1995): “La sexualidad de la mujer griega: época arcaica y clásica” en *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*. Aurelio Pérez Jiménez y Cruz Andreotti, Gonzalo (eds.). Madrid: Ediciones Clásicas.

Neizel, H. (1976): "Pandora und das Fass", *Hermes* 104, 387-419.

Nieto Ibáñez, Jesús M^a (2005): “la mujer en el deporte griego: mitos y ritos femeninos” en *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. Jesús M^a Nieto Ibáñez (Coord.). León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones.

Olstein, K. (1980): "Pandora and Dike in Hesiod's Works and Days", *Emerita* 48, 295-312.

Ortega Villaro, Begoña (2005): “La mujer como figura satírica en el epigrama griego” en *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. Jesús M^a Nieto Ibáñez (Coord.). León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones.

Panofsky, Dora i Erwin, (1975) *La caja de Pandora. Aspectos cambiantes de un símbolo mítico*. Barcelona:

Pérez Benito, Enrique (2005): “Consideraciones en torno a la mujer en la novela griega antigua. Las *Etiópicas* de Heliodoro de Emesa” en *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. Jesús M^a Nieto Ibáñez (Coord.). León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones.

Pérez Jiménez, Aurelio y Cruz Andreotti, Gonzalo (1995): “Introducción: en busca de la sexualidad femenina. La otra cara de la moneda” en *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*. Aurelio Pérez Jiménez y Cruz Andreotti, Gonzalo (eds.). Madrid: Ediciones Clásicas.

Pérez-Prendes Muñoz-Arraco, José Manuel (2005): “El mito de Friné: nuevas perspectivas” en *Anuario Real Academia de Bellas Artes de San Telmo*. Málaga.

Plácido, Domingo (2005): “La construcción cultural de lo femenino en el mundo clásico” en *Venus sin espejo*. Amparo Pedregal Rodríguez y Marta González González, (eds.) Oviedo: KRK Ediciones.

Pomeroy, Sara B. (1987): *Diosas, rameras, esposas y esclavas. Mujeres en la Antigüedad clásica*. Madrid: Akal.

Pucci, P. (1977): "Il mito di Pandora in Esiodo", *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7–12 maggio 1973)*, a cura di Gentili B.-Paioni G., Roma, 207-229.

Redondo Moyano, Elena (2008): “Elogio, vituperio y valores en la tragedia griega clásica” en *Teatro y sociedad en la Antigüedad clásica. Las relaciones de poder en época de crisis*. José Vicente Bañuls, Francesco De Martino y Carmen Morenilla (editores). Bari: Levante Editori.

Reig Calpe, Montserrat (2007): “Les dones i els ocells: presència i absència de la dona en els rituals funeraris de la Grècia antiga” en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.

Rodríguez Moreno, Inmaculada (2005): “Mujer y filosofía en Grecia” en *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. Jesús M^a Nieto Ibáñez (Coord.). León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones.

Rudhardt, J. (1986): "Pandora. Hésiode et les femmes", *MH* 43, 231-246.

Ruiz de Elvira, A. (1971): "Prometeo, Pandora y los orígenes del hombre", *CFC* I 79–108.

Ruiz Sola, Aurelia (2005): “Las heroínas griegas: trasvase cultural” en *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. Jesús M^a Nieto Ibáñez (Coord.). León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones.

Santa Bàrbara, María Leonor (2007): “Generositat i llibertat: les heroïnes tràgiques i la mort” en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.

Santiago Álvarez, Rosa A. (2005): Acogida y protección de las mujeres extranjeras: el testimonio de Suplicantes de Esquilo” en *Estudios sobre la mujer en la cultura griega y latina*. Jesús M^a Nieto Ibáñez (Coord.). León: Universidad de León. Secretariado de Publicaciones.

Schopenhauer, A. (2009): *Parerga y Paralipómena*. Madrid: Ed. Valdemar.

Sierra, Àngela (1994): “La perversitat i les seves imatges” en *Saviesa i perversitat: les dones a la Grècia antiga*. Montserrat Jufresa (Introducció i coordinació). Barcelona: Destino.

Soares, Carmen (2008): “Norma e transgressão: contributos para a definição de padrões de identidade/alteridade nas *Histórias* de Heródoto” en *Norma & Transgressão*. Carmen Soares, Inés Calero Secall, Maria do Céu Fialho (Coordenação). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

Solana Dueso, José (2006): La malva y el asfódelo. Confidencias y visiones de Aspasia de Mileto. Zaragoza: Mira editores.

Sussmann, Linda S. (1978): “Labor, Idleness and Gender Definition in Hesiod Beehive”, en *Arethusa*, XI.

West, M. L. (1966): Hesiod. Theogony, Oxford.

West, M. L. (1978) Hesiod. Works and days, Oxford.

Wulf Alonso, Fernando (1995): “Mujeres, héroes y diosas entre los mitos griegos y orientales. A propósito de Odiseo, Gilgamesh y Sansón” en *Hijas de Afrodita: la sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*. Aurelio Pérez Jiménez y Cruz Andreotti, Gonzalo (eds.). Madrid: Ediciones Clásicas.

Zaragoza Gras, Joana (2007): “La construcció social del gènere a Grècia” en *Invisibilitat i poder. Cares del femení a la Grècia antiga*. Joana Zaragoza Gras (coordinadora). Barcelona: Arola Editors.